HENRI WALD

Realitate și limbaj

INSTITUTUL DE FILOZOFIE
AL
ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

HENRI WALD

REALITATE
ȘI
LIMBAJ

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA
BUCUREȘTI 1968

TABLA DE MATERII

INTRODUCERE

Munca, vorbirea și gîndirea sînt dimensiunile fundamentale ale omului. Antropoidul a devenit om din momentul în care, inventînd unealta, a început să se opună mediului înconjurător, să-și cheme semenii în ajutor și să se gîndească la ce are de făcut.

Descoperirea rolului decisiv pe care îl are vorbirea atît în procesul muncii, cît și în procesul gîndirii i-a împins pe unii teoreticieni contemporani ai limbajului să topească în vorbire atît gîndirea, cît și munca. Din gîndire nu mai rămîne decît o neliniște care însoțește operațiile cu semne, iar din muncă nu mai rămîne decît un șir de retroacțiuni semiotice.

Absorbind munca și gîndirea, vorbirea se reduce la un sistem de semne și duce, în cele din urmă, la dispariția existenței proeminente a omului. Dacă munca și gîndirea dispar, atunci, în mod firesc, dispare și omul.

Studiul limbajului a dus, în zilele noastre, la ivirea unui antiumanism raționalist și scientist, care, față de cel afectiv al existențialismului, mi se pare și mai desperat.

Împotriva acestui neoantiumanism este îndreptată cartea care începe acum.

1. DISPARE GÎNDIREA ?

Materia „dispăruse“ la sfîrșitul veacului trecut, în urma descoperirii electromagnetismului și radioactivității. Lenin explicase atunci că nu dispare însăși materia, ci doar „limita pînă la care cunoscusem pînă acum materia, iar cunoașterea noastră pătrunde mai adînc ; dispar unele însușiri ale materiei care păreau pînă acum absolute, imuabile, primordiale (impenetrabilitatea, inerția, masa etc.) și care acum se dovedesc a fi relative, inerente numai unor anumite stări ale materiei. Căci dintre toate «proprietățile» materiei, *unica* de a cărei recunoaștere e legat materialismul filozofic este

aceea de a fi o *realitate obiectivă*, de a exista în afara conștiinței noastre“ [1].

Pozitivismul a continuat, totuși, să reducă obiectul material la un ansamblu de operații sensibile ale subiectului, lăsînd gîndirii doar menirea de a organiza în mod coerent relațiile dintre diferitele fapte de experiență. Și astfel, încetul cu încetul, ontologia a fost absorbită de gnoseologie, gnoseologia de logică și, în cele din urmă, n-a mai rămas din logică decît o sintaxă a limbajului științific. Dacă se contestă existența obiectivă a proprietăților esențiale, gîndirea se atrofiază și nu mai lasă în urma ei decît semnele sensibile cu ajutorul cărora s-a desfășurat. Lipsit de esențialitate, obiectul se dezobiectivează, se subiectivează, și nu mai trebuie să fie *gîndit*, ci doar *numit*. Fără proprietățile lui esențiale, obiectul încetează să mai fie obiect și se dizolvă în senzațiile subiectului, iar gîndirea încetează să mai fie gîndire și se pierde în sistemul de semne în care și prin care a funcționat. O lume lipsită de dimensiunea esențialității poate fi stăpînită de om fără gîndire, doar cu ajutorul uneltelor și al sistemelor de semne.

Convins că semnificația nu este nimic altceva decît „o fizionomie“ [2], Ludwig Wittgenstein scria că „a înțelege o frază înseamnă a înțelege un limbaj ; a înțelege un limbaj înseamnă a fi stăpîn pe o tehnică“ [3]. Pentru el nu există nici identitate obiectivă și nici vreun semn care să obiectiveze reflectarea subiectivă a acestei identități. „Identitatea obiectului o voi exprima prin identitatea semnului, și nu cu ajutorul unui semn de identitate“ [4]. În concepția sa despre lume, teologia devine o gramatică, deoarece „gramatica este aceea care spune ce gen de obiect este ceva“ [5].

Gîndirea apare, astfel, ca o iluzie naivă, care se ivește în decursul operațiilor cu semne. Gîndirea începe să fie socotită ca o prejudecată a veacurilor trecute. Roland Barthes crede că „istoria științelor umane ar fi astfel, într-un anume sens, o diacronie de metalimbaje...“ [6], iar Abraham Moles cere ca legile cunoașterii științifice „să fie supuse de către epistemologie unei analize semantice

---

[1] V. I. Lenin, *Materialism și empiriocriticism*, în *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 18, București, Edit. politică, 1963, p. 271.

[2] Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Paris, Gallimard, 1961, p. 282.

[3] *Ibidem*.

[4] *Ibidem*, p. 80.

[5] *Ibidem*, p. 243.

[6] Roland Barthes, *Le degré zéro de l'écriture*, Utrecht, 1965 p. 167.

și frecvențiale, asemănătoare aceleia a ori cărui alt tip de mesaj, dînd naștere unei *epistemologii statistice*" [7].

Topirea obiectelor în subiect a dus, în mod paradoxal, la aruncarea subiectului în lumea obiectelor. Reducerea lumii la aspectele ei sensibile a atras după sine reducerea cunoașterii la sensibilitate. Excesul de umanism a generat antiumanismul. Subiectivismul s-a răsturnat în obiectivism și abstractismul s-a prăbușit în concretism. Din *creator* al acestei lumi, omul s-a trezit, dintr-o dată, *azvîrlit* în această lume.

Într-un asemenea climat intelectual, chiar și unul din cei mai de seamă lingviști contemporani — Émile Benveniste — este de părere că „a gîndi înseamnă a mînui semnele limbii" [8].

Avînd proprietatea de a se face uitată, vorbirea a atras atenția asupra ei în mult mai mică măsură decît gîndirea. Pînă acum o sută de ani vorbirea era considerată, în general, doar ca un instrument cu ajutorul căruia oamenii își comunică unii altora gînduri deja formate. Upanișadele afirmaseră de mult că dacă nu ar exista vorbirea nu ar fi cunoscute nici binele, nici răul, nici adevărul și nici minciuna, nici satisfacția și nici decepția, dar de atunci încoace puțini au fost aceia care s-au oprit asupra rolului pe care îl joacă vorbirea în însăși formarea gîndurilor.

În vremea din urmă însă, descoperirea faptului că vorbirea nu este numai un mijloc de comunicare, ci și un mijloc de formare a ideilor, că limbajul este unitatea dintre vorbire și gîndire, a dus la transformarea gîndirii într-un efect secundar al vorbirii. De vreme ce „limba, departe de a fi doar un instrument al gîndirii noastre, este substanța și esența ei..." [9], se pot construi mașini care să combine semne fără să mai fie tulburate de gîndire. O mașină cibernetică se dispensează de gîndire. Tocmai prin faptul că a scăpat de gîndire este superior creierul electronic celui uman. Eliberată de gîndire, mașina este mai precisă, mai rapidă și mai supusă.

Într-adevăr, o asemenea lume, în care n-ar exista nimic altceva decît diverse sisteme de organizare a materiei, care ar emite și ar recepționa mesaje, ar fi inevitabil sortită unei „morți informaționale".

---

[7] Abraham Moles, *Théorie informationnelle de la perception*, în *Le concept d'information dans la science contemporaine*, Paris, 1965, p. 221.

[8] É. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966, p. 74.

[9] Pierre Souyris, *Langue et réification*, în „Esprit", februarie, 1967, p. 336.

Presa, radioul, televiziunea, cinematograful ar duce, în cele din urmă, la o nivelare perfectă a informației. Oamenii ar sta față în față fără să mai aibă ce să-și comunice unii altora. Banalizarea ar duce la o tăcere absolută. Fără gîndire, nimic nou nu ar mai fi posibil, acolo unde dezordinea a învins ordinea, unde uniformizarea a distrus diferențierea, unde nivelarea a șters reliefurile.

Gîndirea s-a ivit însă tocmai din opoziția omului față de tendințele ruinatoare ale naturii. Gîndirea este, înainte de toate, un refuz : refuzul haosului și al risipei. Inventînd unealta și vorbirea, omul a început să gîndească, să depășească oglindirea senzorială a fenomenului, reflectînd esențe din ce în ce mai adînci, să treacă dincolo de prezent, fandînd într-un viitor din ce în ce mai îndepărtat, să se distanțeze de concret, făurind abstracții din ce în ce mai înalte. Ed. Morot-Sir remarca și el că „gîndirea nu poate gîndi altfel decît prin opoziție și în aceasta constă obligația intelectuală prin excelență“ [10].

Prin gîndire, omul refuză să rămînă la oglindirea senzorială a individualului, a concretului, a prezentului, refuză să se supună forțelor spontane ale naturii, refuză să se oprească la cunoștințele dobîndite și la realizările obținute. Acceptarea, ori nici nu este precedată de gîndire, ori marchează încetarea ei. Gîndirea este un act de împotrivire. Gîndind, cu ajutorul uneltelor și al vorbirii, a izbutit omul să devină singura ființă în stare să se opună mediului său înconjurător.

Ceea ce caracterizează gîndirea nu sînt formele ei logice — noțiunea, judecata, raționamentul — general-umane și de maximă stabilitate, ci procesul care se desfășoară în și prin ele. După cum *stabilitatea* relativă a lucrurilor nu anulează *mișcarea* lor absolută, tot așa *formele logice* ale gîndirii nu împiedică *activitatea* gîndirii. Mișcarea absolută a lucrurilor este condiționată tocmai de relativa lor stabilitate. Există totdeauna *ceva* care se află în mișcare. Formele logice fac posibilă gîndirea tocmai prin extrema lor stabilitate. Cum ar fi putut gîndirea, în ciuda prăbușirii Turnului lui Babel, să reflecte proprietățile stabile ale lucrurilor fără stabilitatea formelor ei logice ? Mișcîndu-se, gîndirea caută mereu ceea ce este stabil, constante din ce în ce mai adînci.

Gîndirea este prin însăși originea și esența ei un act polemic, eretic, negator. Însă gîndirea nu neagă niciodată în mod absolut, ci

---

[10] Ed. Morot-Sir, *La pensée négative*, Paris, Aubier, 1947, p. 119.

numai relativ : negînd, afirmă. Dacă non-existența gîndirii este posibilă, gîndirea non-existenței este imposibilă. Gîndirea nu poate gîndi neantul, ci numai depășirea. Înainte de a conchide că „negația este consacrarea rațiunii“ [11], Jean Trouillard precizează că este vorba de „o negare care nu e niciodată îndeplinită o dată pentru totdeauna, ci trebuie *fără întrerupere reînnoită*, căci negarea rațiunii nu înseamnă respingerea ei, ci depășirea ei“ [12].

Gîndirea este cea mai înaltă formă de manifestare a permanentei nemulțumiri umane față de ceea ce s-a și realizat. Practica este demersul pozitiv al acestei nemulțumiri.

Primejdia degradării spiritului în litera lui a provocat multiple reacțiuni. Indignat de „cultul literei-imagine“, Ferdinand de Saussure îi chema pe lingviști să se opună acestei noi căderi a spiritului sub dominația materiei, să lupte împotriva răsturnării raporturilor ierarhice dintre limbaj și scriere. Mai recent, Giorgio de Santillana spunea că „din momentul în care se creează scrierea, începe administrația și încetează gîndirea...“ [13]. Dar riposta cea mai violentă împotriva „dispariției gîndirii“ a venit din partea lui Martin Heidegger. Fiind de părere că „esența tehnicii n-are nimic uman“ [14] și că „a vorbi limba este cu totul deosebit de : a utiliza limba“ [15], el atrage atenția că „cine începe să scrie cînd iese la iveală gîndirea seamănă cu acei oameni care se refugiază într-un adăpost împotriva vîntului cînd acesta suflă prea tare“ [16].

Subordonată vorbirii și gîndirii, scrierea nu împiedică desfășurarea rațiunii mai mult decît stingherește aerul zborul păsărilor. Principala realizare a scrierii nu constă în „alienarea“ gîndirii de ea însăși, ci în sprijinirea ei.

Solidificarea gîndirii este un rezultat secundar al scrierii. Menirea ei principală a fost să sporească ritmul de generalizare și abstractizare, să tezaurizeze și să colectivizeze amintirea succeselor. Mortificarea gîndirii este un deșeu al scrierii tot așa cum absurditatea este un deșeu al rațiunii. Scrierea a desăvîrșit caracterul *mediat* al legăturii omului cu mediul său ambiant. „Nu există altă

---

[11] Jean Trouillard, *Raison et négation*, în *Crise de la raison dans la pensée contemporaine*, Bruges, 1960, p. 38.
[12] *Ibidem*, p. 30.
[13] Giorgio de Santillana, în *Le concept d'information dans la science contemporaine*, p. 32.
[14] M. Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser ?*, Paris, P.U.F., 1959, p. 93.
[15] *Ibidem*, p. 139.
[16] *Ibidem*, p. 91.

apropriere a lumii decît aceea care trece prin medierea semnelor"[17], scrie Lucien Sebag. El are perfectă dreptate cînd subliniază că „puterea umană veritabilă rezidă în simbolizare"[18].

De altfel, însăși unealta este și un simbol. Ea este un fragment de natură care începe să simbolizeze anumite proprietăți asemănătoare ale unor lucruri. Însemnătatea unei unelte constă în faptul că se referă la altceva decît la ea însăși.

În sensul cel mai larg, scrierea a început o dată cu desăvîrșirea trecerii de la antropoid la om. „Intimitatea, la nivelul cerebral, a celor două manifestări ale inteligenței umane este de așa natură, încît, în ciuda absenței unor mărturii fosile, ești constrîns să admiți de la origine realitatea unui limbaj diferit ca natură de acela al animalelor, ieșit din reflecția între cele două oglinzi : a gestului tehnic și a simbolismului fonic"[19]. Se pare că omul a simțit de la început nevoia să-și sprijine vorbirea și gîndirea nu numai pe unica dimensiune a timpului, ci și pe cele trei dimensiuni ale spațiului. Față de simbolismul fonic, simbolismul grafic are avantajul unei mai mari stabilități și al unei mai întinse accesibilități. La om văzul este un simț superior auzului. A. Leroi-Gourhan observă „că cele mai vechi figuri cunoscute nu reprezintă vînători, animale sau emoționante scene de familie, ci sînt țărușuri grafice fără legătură descriptivă, suporturi ale unui context oral iremediabil pierdut"[20]. Arta figurativă este, la originea ei, mult mai aproape de scriere decît de artă. Ea este în mult mai mare măsură transcriere simbolică a limbajului decît descripție a naturii. „Dacă există un punct asupra căruia avem astăzi toată certitudinea, este că grafismul începe nu prin reprezentarea naivă a realului, ci prin abstract"[21]. Autorul citat insistă nu o dată că „abstractul se află, într-adevăr, la izvorul expresiei grafice"[22].

Împreună cu vorbirea, scrierea alcătuiește principalul instrument cu ajutorul căruia se construiesc abstracțiile. Funcția principală a scrierii nu este oglindirea senzorială a fenomenalității lucrurilor, ci fundamentarea reflectării raționale a esenței lor. Legătura scrierii cu realitatea trece prin vorbire și gîndire. Omul desprinde

---

[17] Lucien Sebag, *Le mythe: code et message*, în „Les temps modernes", martie, 1965, p. 1 609.

[18] *Ibidem.*

[19] André Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole*, vol. I, Paris Albin Michel, 1964, p. 298.

[20] *Ibidem*, p. 266.

[21] *Ibidem*, p. 263.

[22] *Ibidem*, p. 269.

din natură fragmente pe care le folosește, *ca unelte*, împotriva restului naturii și, *ca simboluri*, pentru a pătrunde dincolo de sensibil, pînă la inteligibil. Materialitatea scrierii servește spiritualitatea gîndurilor. De aceea istoria scrierii este procesul prin care materialitatea semnelor devine din ce în ce mai *transparentă:* desenul, pictograma, ideograma, hieroglifa, litera înseamnă din ce în ce mai puțin prin ele însele. Omul este om *nu* prin faptul că îl interesează lucrurile pentru *materialitatea* lor, ci fiindcă îl interesează lucrurile pentru *semnificația* lor. Numai în lumina semnificației lor poate omul să le schimbe materialitatea. Fiind constructor de semnificații poate omul să transforme lumea. Prin nelimitata sa capacitate de a făuri semnificații este omul calitativ deosebit de toate celelalte ființe. Antropoidul a devenit om din momentul în care a reușit să utilizeze lucrurile nu numai pentru materialitatea lor, ci și pentru semnificația lor. Prin intermediul semnificațiilor, omul a izbutit să depășească natura și să creeze cultură, să adauge biosferei o noosferă. Un lung șir de „eliberări" a pregătit marea emancipare a omului de sub dominația naturii. „Într-adevăr — scrie A. Leroi-Gourhan —, într-o perspectivă care merge de la peștele erei primare la omul erei cuaternare, se crede a se asista la o serie de eliberări succesive: aceea a corpului întreg față de elementul lichid, aceea a capului față de sol, aceea a mîinii față de locomoție, și, în sfîrșit, aceea a creierului față de masca facială" [23]. Însă omul este produsul celei mai mari răzvrătiri din istoria materiei, deoarece, inventînd unealta și vorbirea, a devenit singura ființă gînditoare. Numai gîndind a izbutit omul să parcurgă, cu aceeași structură biologică, drumul care duce de la piatra necioplită la navele cosmice. Acest uriaș progres social a fost realizat de „același om fizic și intelectual care pîndea mamutul, și cultura noastră electronică abia de cincizeci de ani are ca suport un aparat fiziologic care datează de patruzeci de mii de ani" [24]. Capacitatea spirituală, și nu puterea biologică, i-a permis omului să îmblînzească forțele naturii. Omul a depășit adaptarea la natură și a început înfruntarea ei nu mînuind pur și simplu semne, ci gîndind cu ajutorul lor. Gîndirea nu este un reziduu inutil rezultat din operațiile cu semne. Exagerează É. Benveniste cînd presupune că „gîndirea se reduce dacă nu chiar la nimic, în orice caz, la ceva atît de vag și

[23] A. Leroi-Gourhan, *op. cit.* p. 40—41.
[24] *Ibidem*, vol. II, p. 259.

atît de nediferențiat, încît nu avem nici un mijloc de a o surprinde ca «conținut» deosebit de forma pe care i-o conferă limba“ [25].

Tocmai existența gîndirii este aceea care diferențiază radical contactul *mediat* al omului cu natura de legătura *imediată* a animalului cu natura. De aici și modul nemijlocit și nelingvistic prin care comunică între ele animalele și modul mijlocit și lingvistic prin care oamenii comunică între ei. Mi se pare profund justă observația lui Georges Mounin, potrivit căreia „absența unităților discrete și absența dublei *articulații* (care singură permite infinita varietate de mesaje posibile cu un număr extrem de redus de unități distinctive...) este suficientă pentru a ne împiedica să vorbim de limbaj al albinelor și de limbaj al corbilor“ [26]. Numai comunicarea nelingvistică dintre animale se propagă direct; comunicarea lingvistică dintre oameni se realizează indirect, prin intermediul gîndirii. Lipsite de gîndire, mijloacele nelingvistice de comunicare nu sînt altceva decît acte de desemnare și apel, nemijlocit legate de o anumită situație concretă și prezentă, fără putere de generalizare. Dimpotrivă, limbajul uman, propriu singurei ființe în stare să se împotrivească naturii, exprimă abstracții care reflectă ceea ce nu este accesibil simțurilor. De aceea el „șterge materialitatea semnificantului și pe aceea a semnificatului, în favoarea corespondenței dintre ordinea semnificanților și ordinea semnificaților“ [27]. Fără gîndire, limbajul s-ar reduce, într-adevăr, la un complex de senzații auditive, vizuale și, în vremea din urmă, tactile și din nou gestuale. Sensibilizarea artistică a semnificatului este un produs tardiv al gîndirii.

Oboseala de a gîndi este din ce în ce mai alarmantă, de cînd ilustrațiile invadează textele, cinematograful ecranizează literatura și televiziunea înlocuiește lectura cu imagini. Mașinile de calcul sporesc și ele primejdia atrofierii gîndirii. Se accentuează tendința de a ne reîntoarce, cu ajutorul celor mai moderne mijloace tehnice, la epoca în care gîndirea naviga lipită de coastele faptelor. Numai citirea și convorbirea pot contracara această discreditare a gîndirii. Numai scrierea, lectura și conversația permit distanțarea semnfican-

---

[25] É. Benveniste, *op. cit.*, p. 64.

[26] Georges Mounin, *Communication linguistique humaine et communication non-linguistique animale*, în „Les temps modernes“, aprilie-mai, 1960, p. 1 700.

[27] Noël Mouloud, *Signification, langage et structure*, în „Revue philosophique“, 1966, nr. 3, p. 296.

tului de semnificat, diafanizarea primului și abstractizarea celuilalt, tensiunea lor și prin urmare intensificarea gîndirii.

De altfel, vorbirea transformă în gînduri nu numai *reflectarea* de către subiect a obiectului, ci și reacțiile subiectului față de obiect. Gîndirea nu poate fi înlăturată și din pricină că o alimentează mereu adversitatea umană față de tot ceea ce stingherește înaintarea istoriei. Fără gîndire mașinile ar funcționa pînă la completa istovire a capacității lor informaționale și apoi s-ar nărui, ca tot ceea ce nu este animat de lupta oamenilor.

Pericolul, totuși, rămîne. Însă cîtă vreme este gîndit, riposta mai este posibilă și gîndirea își păstrează rolul ei în istoria omului.

2. SE DESTRAMĂ OMUL ?

În ultimele rînduri ale bizarei sale cărți *Les mots et les choses* [28], Michel Foucault „pune rămășag că omul se va șterge, așa cum pe malul mării se șterge o figură de nisip" [29]. El încearcă să demonstreze că „omul este o invenție căreia arheologia gîndirii noastre îi arată lesne data recentă. Și poate sfîrșitul apropiat" [30]. Lui i se pare o iluzie recentă, vremelnică și primejdioasă concepția potrivit căreia omul este o ființă deosebită calitativ de toate celelalte, din ce în ce mai stăpînă pe mediul său ambiant și unicul sediu al adevărurilor. „Înainte de sfîrșitul secolului al XVIII-lea — scrie el —, *omul* nu exista. Cu atît mai puțin puterea vieții, rodnicia muncii sau greutatea istorică a limbajului. Este o creatură cu totul recentă, pe care demiurgia cunoașterii a fabricat-o cu mîinile sale, acum mai puțin de două sute de ani ; dar a îmbătrînit atît de repede, încît s-a crezut ușor că a așteptat milenii momentul de iluminare în care va fi în sfîrșit cunoscut" [31].

Ideea de om, crede Michel Foucault, începe să se închege în cultura occidentală de îndată ce limbajul clasic a încetat să mai fie discursul nemijlocit al reprezentării și s-a dispersat în diversitatea limbilor naționale. Existența iluzorie a omului a crescut printre ruinele discursului clasic, în care cuvintele nu erau

---

[28] Michel Foucault, *Les mots et le choses,* Paris, Gallimard, 1966, 398 p.

[29] *Ibidem,* p. 398.

[30] *Ibidem.*

[31] *Ibidem,* p. 319.

nimic altceva decît reprezentarea spaţio-temporală a reprezentării lucrurilor. Imaginea înşelătoare a omului nu s-a putut forma decît din momentul în care cuvintele s-au distanţat de reprezentarea lucrurilor şi a început să se întrevadă că „dispoziţiile gramaticale ale unei limbi sînt apriori faţă de ceea ce se poate enunţa prin ea“ [32].

Cită vreme cuvintele au fost expresia imediată a reprezentării lucrurilor nu a apărut nici opoziţia dintre subiect şi obiect. Faptul că omul însuşi este, în acelaşi timp, atît obiect, *cît şi* subiect, este determinat tot de existenţa provizorie a mai multor limbi. Şi Michel Foucault se simte îndreptăţit să se întrebe dacă nu cumva „omul fiind constituit cînd limbajul era sortit dispersării nu va fi el însuşi dispersat acum cînd limbajul se reculege ?“ [33].

★

Cum s-a desfăşurat însă istoria omenirii pînă la apariţia ideii de om în veacul al XVIII-lea şi cum se va desfăşura ea după dispariţia „Omului“ în veacul al XXI-lea ? În concepţia lui Michel Foucault, deşi nu o spune nicăieri în mod explicit, omul este, ca toate celelalte fiinţe, un sistem de organizare în stare să emită şi să recepţioneze mesaje, care nu au valoare cognitivă, ci doar operaţională. „Se vorbeşte deoarece se acţionează şi nicidecum pentru că... se cunoaşte“ [34]. Mînuind semne, oamenii nu-şi construiesc *adevăruri* despre lucruri, ci îşi organizează *activitatea* asupra lor. „Limbajul «se înrădăcinează» nu de partea lucrurilor percepute, ci de partea subiectului în activitatea sa“ [35].

Pînă în veacul al XVIII-lea oamenii şi-au organizat acţiunea asupra lucrurilor cu ajutorul cuvintelor, fără să-şi constituie ideea de om ; iar astăzi nu este oare omul „pe cale să piară pe măsură ce străluceşte mai puternic la orizontul nostru fiinţa limbajului“ [36] ?

Însă înainte de a descoperi rostul limbajului, folosirea limbajului de către oameni a străbătut mai multe etape.

---

[32] M. Foucault, *op. cit.*, p. 311.
[33] *Ibidem*, p. 397.
[34] *Ibidem*, p. 303.
[35] *Ibidem*, p. 302.
[36] *Ibidem*, p. 397.

La început, limbajul aparține, în primul rînd, lucrurilor. Omul a fost silit să citească în cartea naturii înainte de a fi fost nevoit să scrie în cartea culturii. „Sub prima lui formă, cînd a fost dat oamenilor de Dumnezeu însuși, limbajul era un semn al lucrurilor absolut sigur și transparent, deoarece le semăna... Această transparență a fost distrusă la Babel, pentru pedepsirea oamenilor“ [37]. Cei din vechime nu distingeau încă „între semnele vizibile pe care Dumnezeu le-a depus pe suprafața pămîntului, pentru a ne face să cunoaștem secretele interioare și cuvintele lizibile pe care Scrierea sau înțelepții Antichității... le-au depus în aceste cărți pe care tradiția le-a salvat“ [38]. Antichitatea a crezut că primordială este scrierea, nu vorbirea. „Ceea ce Dumnezeu a depus în lume sînt cuvinte scrise; Adam, cînd a dat animalelor primele lor nume, n-a făcut decît să citească aceste semne vizibile și tăcute; Legea a fost încredințată Tablelor, nu memoriei oamenilor; adevărata vorbire se află într-o carte care trebuie regăsită“ [39]. Timp de milenii limbajul a fost „proza lumii“. Oricine era în stare s-o citească pînă cînd a fost confiscată de preoți. Încă în veacul al XVI-lea „esoterismul este un fenomen de scriere, nu de vorbire“ [40].

Fiind cu desăvîrșire transparent, limbajul lucrurilor nu reține asupra lui însuși atenția oamenilor, ci o lasă să treacă repede dincolo de el, spre asemănarea dintre lucruri. „Pînă la sfîrșitul celui de-al XVI-lea secol, asemănarea a jucat un rol constructor în cunoașterea culturii occidentale“ [41]. Oamenii sînt încă departe de a se fi descoperit pe ei înșiși ca piedică în calea cunoașterii. Însă în veacul al XVI-lea se petrece în cultura Europei occidentale o „mutație arheologică“ deosebit de importantă. Semnele sensibile ale lucrurilor devin semnele sensibile ale reprezentării lucrurilor. „Limbajul se retrage din mijlocul ființelor pentru a intra în vîrsta lui de transparență și neutralitate“ [42]. Din transparență a lucrurilor, limbajul devine transparența reprezentării lucrurilor. „Don Quichotte — comentează M. Foucault — reprezintă negativul lumii Renașterii; scrierea a încetat să fie proza

[37] M. Foucault, *op. cit.*, p. 51.
[38] *Ibidem*, p. 48.
[39] *Ibidem*, p. 53.
[40] *Ibidem*, p. 54.
[41] *Ibidem*, p. 32.
[42] *Ibidem*, p. 70.

lumii ; asemănările și semnele au desfăcut vechea lor înțelegere ; scrierea și lucrurile nu se mai aseamănă. Între ele, Don Quichotte rătăcește la întîmplare [43]. Prin transparența și neutralitatea lui, limbajul clasic nu apare ca un efect exterior al gîndirii, ci este însăși gîndirea. „La limită, s-ar putea spune că limbajul clasic nici nu există" [44]. În această epocă, limbajul „nu este atît instrumentul de comunicare al oamenilor între ei, cît drumul prin care, în mod necesar, reprezentarea comunică cu reflexiunea" [45].

Pînă la sfîrșitul veacului al XVI-lea, semiologia, știința semnelor, și ermeneutica, știința interpretării, se suprapuneau prin intermediul unui al treilea element : *similitudinea*. În toată această perioadă, a căuta legea semnelor însemna a descoperi legea lucrurilor. Gramatica lucrurilor era însăși exegeza lor. Limbajul lucrurilor povestea sintaxa care le leagă. Mai tîrziu, după ce legătura dintre asemănarea lucrurilor și cuvinte s-a rupt, suprapunerea semiologiei și ermeneuticii a fost posibilă datorită legăturii nemijlocite dintre reprezentarea lucrurilor și dimensiunea spațio-temporală a limbajului. „Ca și în secolul al XVI-lea, «semiologia» și «ermeneutica» se suprapun. Dar într-o formă diferită. În epoca clasică ele nu se mai unesc printr-un al treilea element, al asemănării, ele se leagă prin această putere proprie reprezentării de a se reprezenta pe ea însăși... În epoca clasică, știința pură a semnelor reprezintă discursul imediat al semnificatului" [46]. În concepția lui M. Foucault, cuvintele reprezintă spațiul reprezentării și se reprezintă, la rîndul lor, în timp. Limbajul este *cvadridimensional* : tridimensionalitatea spațială a scrierii și unidimensionalitatea temporală a vorbirii. Firește că la început, cînd scrierea reprezenta reprezentarea lucrurilor și nu vorbirea despre ele, tridimensionalitatea ei era mai accentuată. Încă în scrierea limbii chineze de astăzi nu se reprezintă „în linii orizontale zborul razant al vocii, ci se înalță în lungi coloane imaginea imobilă și încă de recunoscut a lucrurilor însele" [47].

Discursul epocii clasice nu avea altă menire decît să atribuie cîte un nume lucrurilor vizibile.

De aici, importanța acordată *structurii* în această perioadă. De cînd asemănarea a încetat să mai lege cuvintele de lucruri,

---

[43] M. Foucault, *op. cit.*, p. 61—62.
[44] *Ibidem*, p. 93.
[45] *Ibidem*, p. 98.
[46] *Ibidem*, p. 80—81.
[47] *Ibidem*, p. 10.

realizarea acestei legături a revenit structurii. „Limitînd și filtrînd vizibilul, structura îi permite să se transcrie în limbaj“ [48]. Inițial, reprezentarea este globală și „unscharf“. Analizată structural, cu ajutorul limbajului, reprezentarea se limpezește și devine exprimabilă. „Prin structură, ceea ce reprezentarea oferă confuz și în forma simultaneității se află analizat și prin însuși acest fapt, oferit desfășurării liniare a limbajului ; descripția este, de fapt, față de obiectul care se privește ceea ce este proporția față de reprezentarea pe care o exprimă : punerea ei în serie, elemente după elemente“ [49].

Desemnînd vizibilul, limbajul operează un fel de triere prelingvistică înainte de a-i exprima structura.

Structura vizibilului nu este accesibilă cunoașterii decît prin intermediul limbajului. Numai limbajul este acela care asigură eficiența acțiunilor asupra lucrurilor. „Lucrurile și cuvintele sînt riguros încrucișate : natura nu se oferă decît prin gratiile denumirilor și ea, care, fără asemenea nume, ar rămîne tăcută și invizibilă, scînteiază de departe în spatele lor, mereu prezentă dincolo de această rețea care o oferă totuși cunoașterii și nu o face vizibilă decît în întregime traversată de limbaj“ [50].

Istoria naturală, analiza avuțiilor și gramatica generală nu sînt nimic altceva decît numirea vizibilului. „Științele sînt limbi bine făcute, în aceeași măsură în care limbile sînt științe înțelenite“ [51]. A vorbi și a ști înseamnă același lucru. „În sistemul schimburilor, în jocul care permite fiecărei părți de avuție de a semnifica pe celelalte sau de a fi semnificată de ele, valoarea este, în același timp, *verb* și *nume*, putință de a lega și principiu de analiză, de atribuție și de decupaj“ [52]. Analiza avuțiilor este o analiză lingvistică. „Moneda, ca și cuvintele, are rolul de a desemna, dar nu încetează să oscileze în jurul acestui ax vertical : variațiile de preț sînt față de prima instaurare a raportului dintre metal și avuții ceea ce sînt deplasările retorice față de valoarea primitivă a semnelor verbale“ [53].

---

[48] M. Foucault, *op. cit.*, p. 147.
[49] *Ibidem*, p. 148.
[50] *Ibidem*, p. 173.
[51] *Ibidem*, p. 101.
[52] *Ibidem*, p. 215.
[53] *Ibidem*.

Analiza avuţiilor este un limbaj care are însă o valoare strict operativă, şi nicidecum explicativă. De asemenea, nici analiza lingvistică nu este o explicaţie, ci doar o percepţie.

Toate încurcăturile îşi au izvorul, după părerea lui M. Foucault, în încercarea gîndirii de a depăşi analiza structurală a lui „cum organizăm lucrurile ?" printr-o explicaţie teoretică a lui „de ce sînt şi se dezvoltă lucrurile aşa şi nu altfel ?" Rostul oamenilor nu este să cunoască lumea, ci, ca şi celelalte fiinţe, să se adapteze la mediul lor înconjurător, cu un efort minim şi cu o eficienţă maximă. Menirea fundamentală a oamenilor este să acţioneze, nu să explice. Oamenii trebuie să vieţuiască, nu să gîndească. Şi, ca să poată supravieţui, ei trebuie să-şi organizeze viaţa cît mai economic posibil. Gîndirea îi înfundă însă pe oameni în impasuri primejdioase. De altfel, gîndirea este un fel de mucegai care creşte în scorburile limbajului. Un limbaj perfect va putea să evite în viitor parazitismul gîndirii... Atunci omul va scăpa şi de ambiguitatea supărătoare de a fi, în acelaşi timp, şi obiect şi subiect. Rătăcirea limbajului dincolo de analiza structurală a vizibilului a dus la despicarea omului în obiect şi subiect. „Cînd istoria naturală devine biologie, cînd analiza avuţiilor devine economie, cînd mai ales reflecţia asupra limbajului devine filologie şi se şterge acest *discurs* clasic, în care fiinţa şi reprezentarea îşi găseau locul lor comun ; atunci, în mişcarea profundă a unei asemenea mutaţii arheologice, omul apare cu poziţia sa ambiguă de obiect de cunoaştere şi de subiect care cunoaşte : suveran supus, spectator privit..." [54]. Soluţia se impune în mod firesc : reîntoarcerea la analizele structurale ale „finitudinii" şi renunţarea la orice încercare de a mai explica infinitul. De altfel, „reflecţiile asupra vieţii, muncii şi limbajului, în măsura în care ele sînt analitice ale finitudinii, arată sfîrşitul metafizicii : filozofia vieţii denunţă metafizica drept văl al iluziei, aceea a muncii o denunţă ca gîndire alienată şi ideologie, aceea a limbajului, ca episod cultural" [55].

Reîntorcîndu-şi privirile asupra raporturilor dintre lucruri şi asupra raporturilor dintre ei, oamenii vor lăsa în urmă opoziţia iluzorie dintre obiect şi subiect, precum şi toate celelalte iluzii legate de ideea de Om. M. Foucault îi avertizează pe antropologi că este o profundă eroare metodologică de a se transfera analizele structurale din lingvistică în aşa-zisele „ştiinţe ale omului".

---

[54] M. Foucault, *op. cit.*, p. 323.

[55] *Ibidem*, p. 328.

Ar fi să i se ceară unui simplu „episod cultural" să dea socoteală de „esenţa invariabilă a omului". Pe de altă parte, imposibilitatea constituirii ştiinţelor umane reiese şi din tendinţa „metaepistemologică" a acestora de a se dedubla neîncetat : în vreme ce nimeni nu încearcă să fundamenteze o „botanică a botanicii", mulţi se străduiesc să întemeieze o „sociologie a sociologiei". Tocmai acest regres epistemologic la infinit semnalează caducitatea eforturilor de a face din om, ca atare, un obiect de ştiinţă. „Cultura occidentală a constituit, sub numele de om, o fiinţă care, printr-un singur şi acelaşi joc de raţiuni, trebuie să fie domeniu pozitiv al *cunoaşterii* şi nu poate fi obiect de *ştiinţă*" [56].

Nu poate exista o ştiinţă generală a omului, o antropologie filozofică. Există însă ştiinţe care se ocupă de raporturile ivite între oameni, într-un anumit grup social, determinat atît geografic, cît şi istoric. Dar nu orice ştiinţă care se ocupă de oameni este o „ştiinţă umană". „Se va spune deci că există «ştiinţă umană» nu pretutindeni unde este vorba despre om, ci oriunde se analizează, în dimensiunea proprie inconştientului, norme, reguli, ansambluri semnificante care dezvăluie conştiinţei condiţiile formelor şi conţinuturile ei" [57]. De aceea singurele ştiinţe umane posibile sînt psihanaliza şi etnologia. „Se înţelege, în sfîrşit, că psihanaliză şi etnologie sînt stabilite una faţă de cealaltă într-o corelaţie fundamentală : de la *Totem et Tabou,* instaurarea unui cîmp care să fie comun, posibilitatea unui discurs care să poată merge de la una la cealaltă fără discontinuitate, dubla articulaţie dintre istoria indivizilor şi inconştientul culturilor, precum şi dintre istoricitatea acestora şi inconştientul indivizilor pun, fără îndoială, problemele cele mai generale care pot să se pună cu privire la om" [58].

Aşadar, ca şi despre celelalte fiinţe, despre oameni nu trebuie să se vorbească decît avîndu-se mereu în vedere individualitatea şi vremelnicia lor. Omul este un „obiect" care se amăgeşte că este şi „subiect". A sosit momentul ca el să se împace cu natura împotriva căreia s-a iluzionat atîta vreme că poate lupta, opunîndu-i propria sa cultură. Prerogativele omului s-au dovedit neîntemeiate, iar măreţia sa a fost înşelătoare. „Se înţelege uşor — scrie M. Foucault — că omul s-a eliberat de el însuşi de cînd a descoperit că nu este nici în centrul creaţiunii, nici în

[56] M. Foucault, *op. cit.*, p. 378.
[57] *Ibidem*, p. 376.
[58] *Ibidem*, p. 391.

mijlocul spațiului, nici măcar în vîrful și la capătul vieții ; însă dacă omul nu mai este suveran în regatul lumii, dacă el nu mai domnește în miezul ființei, atunci «științele umane» sînt intermediare primejdioase în spațiul cunoașterii“ [59].

Ca să se salveze, omul trebuie să renunțe la el însuși și să se întoarcă în mijlocul lucrurilor pe care a visat că le poate cunoaște și le poate transforma potrivit idealurilor sale. Michel Foucault mărturisește că nu le poate opune decît „un rîs filozofic — adică, în parte, tăcut“, — tuturor „acelora care vor încă să vorbească de om, de stăpînirea sa sau de eliberarea sa, tuturor acelora care pun încă întrebări asupra a ceea ce este omul în esența sa, tuturor acelora care vor să pornească de la el pentru a avea acces la adevăr, tuturor acelora care reconduc întreaga cunoaștere la adevăruri ale omului însuși, tuturor acelora care nu vor să formalizeze fără să antropologizeze, care nu vor să mitologizeze fără să demistifice, care nu vor să gîndească fără să se gîndească imediat că omul este acela care gîndește, tuturor acestor forme de reflecție strîmbe și strîmbate...“ [60].

Prin întreaga sa carte, Michel Foucault încearcă să pună capăt acestei uriașe schizofrenii care l-a făcut pe om să creadă că este altceva decît este în realitate. Oamenii trebuie să se îndrepte către o singură limbă, perfect formalizată, adică în întregime golită de gîndire și total dezantropologizată. Înlăturarea prejudecății umaniste apare ca principalul comandament al epocii contemporane.

★

Este interesant de urmărit cum excesul de formalism al neopozitivismului și excesul de subiectivism al existențialismului s-au răsturnat, în concepția lui M. Foucault, într-un obiectivism mecanicist. Pierzînd orice contact cu lucrurile, cuvintele devin ele însele niște lucruri, iar subiectul, nimicindu-i-se din față orice obiect, revine el însuși printre celelalte obiecte. Cibernetica n-a izbutit încă să pună în funcțiune un mecanism gînditor, dar a reușit deja să mecanizeze gîndirea. Este mai ușor să automatizezi un om decît să umanizezi un automat. Istoria a progresat însă prin umanizarea naturii, nu prin dezumanizarea culturii. Răsturnînd raporturile valorice dintre subiect și obiect, dintre limbaj și realitate, dintre

---

[59] M. Foucault, *op. cit.*, p. 359.
[60] *Ibidem*, p. 353—354.

gîndire și vorbire, M. Foucault preconizează reîntoarcerea culturii la natură și nu înălțarea naturii la cultură. Este adevărat că subiectul nu există fără realitate, că gîndirea nu se poate desfășura fără vorbire, dar *Omul* nu este o rătăcire fără noimă a vieții, nu este un capriciu absurd al naturii, nu este o aventură primejdioasă a existenței. Omul, singura ființă muncitoare, cuvîntătoare și cugetătoare, este produsul suprem al dezvoltării materiei și apare, în mod firesc, oriunde și oricînd se creează condițiile necesare. Poziția centrală a omului în Univers nu depinde nici de grația divină și nici de geocentrism, ci de puterea lui crescîndă asupra lumii înconjurătoare. Fiind singura ființă capabilă să-și modifice mediul ambiant conform scopurilor sale, omul este și singura ființă în stare să se propună pe ea însăși ca „scop suprem", ca „măsură a tuturor lucrurilor".

Michel Foucault nu ignorează discontinuitatea calitativă prin care omul s-a ridicat deasupra naturii începînd să i se opună, s-o cunoască și s-o domine, dar consideră, în cele din urmă, că omul este un produs nociv al existenței. Din pricina lui *homo loquens,* el nu mai acordă importanța cuvenită nici lui *homo sapiens* și nici lui *homo faber*.

Afirmînd că „ceea ce înalță cuvîntul la rangul de cuvînt și îl ridică în picioare deasupra strigătelor și zgomotelor este propoziția ascunsă în el" [61], M. Foucault acceptă, implicit, că omul „a ieșit" din natură și s-a afirmat ca oponent al ei. O deosebită însemnătate are în concepția lui capacitatea oamenilor de *a enunța.* De aici locul central pe care îl ocupă în limbaj verbul „a fi". „Întreaga specie a verbului provine dintr-unul singur, care înseamnă : *a fi...* Întreaga esență a limbajului se concentrează în acest cuvînt singular. Fără el totul ar fi rămas tăcut și oamenii, ca anumite animale, ar fi putut să se folosească mult și bine de vocea lor, nici unul din aceste strigăte lansate în pădure n-ar fi închegat vreodată marele lanț al limbajului" [62].

M. Foucault nu lasă nesubliniată nici deosebirea fundamentală dintre strigătele afective, prin care ne asemănăm cu animalele și enunțurile logice, prin care ne distingem de ele. „Urletul primitivului care se zbate nu devine cuvînt adevărat decît dacă nu mai este expresia laterală a suferinței sale și dacă reprezintă o judecată sau o declarație de tipul : «mă sufoc»" [63].

[61] M. Foucault, *op. cit.*, p. 107.
[62] *Ibidem*, p. 109.
[63] *Ibidem*, p. 107.

Neglijînd rolul determinant pe care l-a avut invenţia uneltei în geneza limbajului, M. Foucault estompează însă distincţia radicală dintre mijloacele lingvistice de comunicare, proprii oamenilor, şi mijloacele nelingvistice de comunicare, proprii animalelor. Ceea ce deosebeşte definitiv limbajul uman de toate celelalte mijloace de comunicare este proprietatea lui de a fi o „metaunealtă“, prin care gîndirea poate urca, nelimitat, pe scara abstracţiilor, vizînd un viitor din ce în ce mai îndepărtat. Dacă prin unealtă omul a reuşit să ţină la o oarecare distanţă lucrurile, dînd gîndirii posibilitatea să le cunoască esenţa, prin limbaj omul se poate îndepărta oricît de concret şi prezent, dînd uneltei posibilitatea de a-şi spori neîncetat eficacitatea ei asupra lucrurilor. A reduce limbajul la un simplu mijloc de comunicare înseamnă a anula uriaşul salt calitativ prin care omul se suie pe tronul lumii. Cu ajutorul uneltei omul luptă cu natura, iar cu ajutorul limbajului, nemijlocit legat de unealtă, el îşi asociază şi semenii la această luptă, condensînd experienţele trecute în cunoştinţe transmisibile şi proiectîndu-le pe cele viitoare prin planuri de acţiune. În vreme ce unealta este un raport între om şi natură, limbajul este un raport între om şi om. Unitatea dintre unealtă şi limbaj este determinată şi de faptul că oamenii se asociază *în primul rînd* pentru a spori eficacitatea acţiunilor lor asupra lucrurilor. Aşa se şi explică de ce perfecţionarea uneltelor i-a obligat, la un moment dat, pe exploatatori să recurgă la alfabetizare.

Exploatatorii au fost nevoiţi să treacă de la folosirea unor „unelte cu glas“, la folosirea unor „unelte în stare să scrie şi să citească“, pentru a perfecţiona organizarea exploatării. Mi se pare că, în esenţă, Claude Lévi-Strauss are dreptate cînd afirmă că „funcţia primară a comunicării scrise este de a uşura înrobirea“ [64]. Dar exagerează cînd susţine că „folosirea scrierii în scopuri dezinteresate, pentru satisfacţii intelectuale şi estetice, este un rezultat secundar, dacă nu se reduce şi ea, cel mai adesea, la un mijloc de a întări, justifica sau ascunde celălalt scop“ [65].

În limbaj, funcţia de comunicare prin vorbire şi mai apoi prin scriere este, într-adevăr, primordială; dar funcţia de constituire a formelor logice şi pragmatico-afective ale gîndirii nu este secundară, ci numai „secundă“. În şi prin comunicare se con-

---

[64] Claude Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, Paris, 1965, p. 266.

[65] *Ibidem*.

stituie gîndurile, dar odată constituite gîndurile pot întoarce comunicarea împotriva robiei. Datorită gîndirii care îl însuflețește, limbajul uman se caracterizează mai mult prin revoltele lui decît prin supunerile lui. Aversiunile omului sînt mai definitorii pentru el decît preferințele sale. Mai dătătoare de seamă pentru o anumită cultură sînt interdicțiile sale și revoltele împotriva lor decît prescripțiile sale și respectarea lor. Nemulțumirea face parte din esența omului și este principalul motor al progresului. Unealta și limbajul le-a inventat fiindcă nu era mulțumit cu ceea ce îi oferea natura. În lumea animalelor nu există răscoale.

Există, fără îndoială, și un limbaj resemnat al asupriților, după cum există și un limbaj conservator al asupritorilor. Primul este nemijlocit legat de producție, iar celălalt este mitic. Roland Barthes observă că limbajul opresorului visează să eternizeze, în vreme ce limbajul oprimatului țintește să transforme[66]. „Există deci un limbaj — scrie el — care nu este mitic; este limbajul omului producător: pretutindeni unde omul vorbește pentru a transforma realul și nu pentru a-l conserva în imagine, pretutindeni unde el își leagă limbajul de fabricarea lucrurilor, metalimbajul este reîntors la un limbaj-obiect, iar mitul este imposibil"[67]. Dar ceea ce caracterizează cel mai profund limbajul, conceput ca unitate între vorbire și gîndire, este permanența lui revoluționară. Prin gîndirea la a cărei desfășurare participă în mod nemijlocit, limbajul este eretic și iconoclast. Esențială limbajului nu-i este atît dimensiunea lui conservatoare și mitică, cît mai ales dimensiunea lui polemică și răsturnătoare. Este deosebit de profundă remarca lui R. Barthes potrivit căreia „burghezia se ascunde ca burghezie și chiar prin acest fapt produce mitul, revoluția se afișează ca revoluție și chiar prin acest fapt desființează mitul"[68]. Clasele sociale depășite de istorie și-au ascuns întotdeauna vremelnicia în spatele falsei eternități a unor mituri.

Michel Foucault este de părere că principalele etape ale culturii occidentale sînt legate de modul în care a fost utilizat limbajul. Antichitatea se termină și începe clasicismul din momentul în care limbajul nu mai este *transparența lucrurilor* și redevine *transparența reprezentărilor*; apoi se desparte și de reprezentări, făcînd astfel posibilă apariția *omului*, iar în zilele

---

[66] Roland Barthes, *Mythologies*, Paris, Éditions du Seuil, 1957, p. 253.
[67] *Ibidem*, p. 255.
[68] *Ibidem*.

noastre, în sfîrșit, limbajul se reunifică și spulberă definitiv falsul prestigiu al omului. În cultură nu vor mai rămîne decît lucrurile și cuvintele cu ajutorul cărora oamenii le organizează într-un mod convenabil. „În acest nod al reprezentării, al cuvintelor și al spațiului... se formează, pe tăcute, destinul popoarelor"[69]. Timpul este și el un produs al limbajului. „Dacă există pentru limbi un timp care este pozitiv, acesta nu trebuie căutat în exterior, în istorie, ci în ordonarea cuvintelor în interiorul discursului"[70]. Nici chiar Dumnezeu nu este transcendent, ci un efect lăturalnic al stabilității raporturilor gramaticale. „Dumnezeu este poate mai puțin dincolo de cunoaștere decît dincoace de frazele noastre și dacă omul occidental este inseparabil de el, nu este din pricina unei porniri invincibile de a trece dincolo de frontierele experienței, ci fiindcă limbajul său îl întreține din umbra legilor lui"[71]. Cu alte cuvinte, ateismul nu poate să iasă învingător decît în momentul în care gramatica — această morală a vorbirii — nu ne va mai inspira atîta respect.

Numai că respectul pe care îl inspiră oamenilor structura morfosintactică a unei limbi nu este o simplă prejudecată lesne de înlăturat. El este profund justificat de faptul că în structura gramaticală a unei limbi se află cristalizate formele logice prin care oamenii cunosc esența lucrurilor asupra cărora sînt siliți să acționeze. Fără limbaj nu se pot constitui formele logice în care sînt condensate cunoștințele noastre despre esența lucrurilor, dar aceasta nu înseamnă de loc că utilizarea semnelor lingvistice, orale sau scrise, creează doar iluzia cunoașterii. Limbajul este un instrument atît de comunicare informațională și emoțională a știrilor și a îndemnurilor, cît și de formare a gîndurilor, atît a celor logice, cît și a celor infralogice, pragmatico-afective.

Michel Foucault crede că poate scăpa prin complementarism de alternativa celor două teorii cu privire la originea limbajului : imitație și convenție. „Geneza limbajului, pornind de la limbajul de acțiune, scapă cu totul de alternativa dintre imitația naturală și convenția arbitrară. Acolo unde există natură — în semnele care iau naștere spontan în corpul nostru — nu există nici o asemănare și acolo unde există folosirea asemănărilor

---

[69] M. Foucault, *op. cit.*, p. 128.
[70] *Ibidem*, p. 105.
[71] *Ibidem*, p. 311.

există deja stabilit acordul voluntar al oamenilor" [72]. În realitate, limbajul ia naștere prin trecerea dialectică a imitației naturale în convenție socială. În viziunea lui M. Foucault, unde este natură nu este imitație și unde este imitație nu mai este natură, ci convenție. Cei mai mulți etnologi și lingviști sînt însă de părere că tocmai asemănarea dintre sunetele emise de om și cele emise de lucruri a fost aceea care a permis înțelegerea reciprocă și convenția. Firește că legătura dintre lucruri și cuvinte nu s-a putut stabili, la început — asemănarea fiind îndeajuns de îndepărtată — decît în prezența lucrurilor despre care se vorbea. Cuvintele au căpătat caracterul lor aparent arbitrar mult mai tîrziu, după ce s-au îndepărtat mai mult de reprezentarea aspectelor sensibile ale lucrurilor.

Referindu-se la o societate complet auto- și telemecanizată, în care cele mai perfecționate mijloace de comunicare „riscă a-priori să acapareze în întregime timpul omului cu informație și să nu-i lase de loc timp de reflectare" [73], Jean Fourastié se întreabă neliniștit dacă o asemenea omenire este viabilă. „Știm — scrie el — că o umanitate instinctivă și vegetativă este capabilă să dureze; *încă nu știm însă experimental* dacă o umanitate rațională și științifică este în stare să dureze" [74].

Dacă se înțelege prin „rațională și științifică" o umanitate care a înlăturat din viața ei pasiunea, fantezia, eroarea, intuiția, erezia și împotrivirea, atunci ea va dura pînă cînd forța crescîndă a entropiei o va distruge. Să nu uităm că limbajul a început să se formeze din momentul în care s-a ivit o ființă capabilă să-și folosească gura nu numai pentru a mînca, ci și pentru a spune „NU!" mediului său înconjurător.

3. SCOPUL SUPREM

Toate creațiile omului sînt *mijloace*. Numai omul este totdeauna *scop*. Mai jos de om nu există decît conexiuni inverse între cauze și efecte; mai sus de om nu există decît fetișizarea forțelor pe care omul n-a ajuns încă să le stăpînească. Omul, singura

---

[72] M. Foucault, *op. cit.*, p. 122.
[73] Jean Fourastié, *Les 40 000 heures*, Paris, 1965, p. 157.
[74] *Ibidem*, p. 187.

ființă muncitoare, vorbitoare și gînditoare, este și singura ființă care a devenit în stare să se propună pe ea însăși ca scop suprem.

În „lumea celor care nu cuvîntă" nu există scopuri, ci numai retroacțiuni, adică posibilitatea de a acționa în viitorul imediat pe baza acțiunilor trecute. Lipsa uneltelor și a limbajului împiedică transformarea conexiunilor inverse dintre cauze și efecte într-un act conștient de stabilire a scopurilor. Există o anumită comunicare și între animale, dar mijloacele lor de comunicare sînt *nelingvistice*. Spre deosebire de limbaj, mesajele comunicării nelingvistice dintre animale se caracterizează prin raportarea lor la o împrejurare singulară și concretă, prin fixitatea lor, prin globalitatea lor, prin unilateralitatea transmisiei. Dansul oarecare și dansul în formă de opt, dansul orizontal și dansul vertical, dansul axat pe zenit și dansul axat pe nadir, prin care albinele își semnalează locul în care se găsește hrana, direcția în care trebuie mers pentru a se ajunge la ea și cît de departe se află ea de stup sînt mesaje care nu depășesc comunicarea nelingvistică dintre animale. Ceea ce caracterizează limbajul uman este posibilitatea lui de a articula o varietate infinită de *unități semnificative* — moneme — cu ajutorul unui număr extrem de restrîns de *unități distinctive*, foneme. Dincoace de limbajul uman nu există decît acte de desemnare și de apel, legate de fiecare dată de o situație prezentă și concretă, lipsite de puterea de generalizare a cuvintelor.

Inventînd unealta, această memorie materializată a asemănărilor dintre lucruri, eficace nu numai asupra unui singur lucru, ci asupra tuturor lucrurilor de același fel, omul a început să se emancipeze de sub dominația naturii, să i se opună și încetul cu încetul să o și cunoască. Prin om, determinismul universal devine conștient de el însuși, începînd de acum încolo să acționeze și prin intermediul scopurilor.

Unealta și limbajul au permis omului să se înalțe de la reacția animală față de o situație prezentă, pe baza acțiunilor trecute, la proiectarea în viitor a unui efect dorit.

Scopul este o creație specific omenească. El este expresia cea mai deplină a opoziției dintre om și natură. Omul nu este mulțumit cu ceea ce îi oferă natura și de aceea o transformă conform scopurilor sale. Existența scopurilor este cea mai puternică dovadă a răzvrătirii omului împotriva naturii. Omul nu se mai

adaptează la natură prin conexiune inversă, ci adaptează natura la scopurile sale. Spre deosebire de conexiunile inverse care nu pot depăși un viitor imediat, scopurile omului deschid perspectiva viitorului infinit. Scopurile, întemeiate pe previziuni științifice, sînt singura modalitate prin care viitorul poate participa la munca prezentă. De altfel, fără participarea viitorului prin intermediul scopurilor, adaptarea la mediu nu cedează locul muncii de transformare a mediului.

Ceea ce îl deosebește definitiv pe om de toate celelalte ființe este nu numai faptul că el poate să impună naturii scopurile sale, ci mai ales faptul că poate să se propună pe el însuși ca scop suprem. Orice scop poate deveni, la rîndul lui, un mijloc față de un scop superior. Numai omul este în orice împrejurare scop. Chiar și în situațiile extreme, cînd trebuie să moară pentru a rămîne om. Transformarea omului în mijloc este o aberație. Este absurdă sacrificarea scopului pe falsele altare ale unor mijloace. Mijloacele trebuie să fie pe măsura scopurilor, nu să le compromită.

Prin intermediul uneltelor, pe care le perfecționează necontenit, și al limbajului, care, vizînd esența, ține la oarecare distanță fenomenele, omul și-a cîștigat față de natură o independență relativă, care i-a îngăduit nu numai să *reflecte lumea,* dar să și *știe* că o reflectă. Animalul reflectă și el mediul înconjurător, dar nu știe că îl reflectă. Numai omul este capabil să reflecte însăși reflectarea. Și de aceea deosebirea dintre om și toate celelalte ființe nu este numai de grad, ci și de esență, nu e numai cantitativă, ci și calitativă.

Împotriva tuturor acelora care, fascinați de nemaipomenitele posibilități ale ciberneticii, nu mai văd deosebirea calitativă dintre gîndirea umană și „mașinile de gîndit", un cercetător francez scria nu de mult: „Pentru tot ceea ce privește scopul, omul este singur. Mașina nu poate nimic. Însă pentru tot ceea ce privește gîndirea aservită unui scop deja fixat, mașina este mai bună, mai bine informată, mai capabilă" [75]. Convins că mecanizarea trebuie să progreseze pînă cînd orice muncă inumană va fi efectuată de către mașini, autorul atrage atenția că „orice reflecțiune aservită poate fi mecanizată deoarece nu comportă nimic uman" [76].

---

[75] Aurel David, *La Cybernétique et l'humain*, Paris, Gallimard, 1965, p. 67.
[76] *Ibidem*, p. 50.

El subliniază, pe drept cuvînt, că „gîndirea aservită nu mai este gîndire"[77], ci „materie îndreptată împotriva restului materiei"[78]. În mașinile de gîndit, spiritul uman a devenit cultură materială îndreptată împotriva materiei naturale.

Omul este însă unitatea dialectică dintre două dimensiuni spirituale: una socială și cealaltă individuală. Cea socială este primordială și chiar anterioară, iar cea individuală este secundă, dar nu secundară. Avînd de luptat mai bine de o sută de ani împotriva idealismului, subiectivismului și individualismului, marxismul a insistat mai mult asupra dimensiunii sociale a omului decît asupra dimensiunii sale individuale. Genetic, conștiința individuală, adică „eul", este, într-adevăr, un produs tardiv al dezvoltării societății. Lingviștii sînt de acord că pronumele personal de persoana întîi este ultima achiziție a limbajului, atît filogenetic, cît și ontogenetic și este primul care se pierde în cazul afaziei.

„Noul *eu* se ivește din vechiul *noi*. Vocea individuală se detașează din cor. Însă un ecou al acestui cor subzistă în orice personalitate. Elementul social sau colectiv se subiectivizează în *eu*, însă conținutul esențial al personalității este și rămîne social"[79], scrie marxistul austriac Ernst Fischer. „Însă — precizează el ceva mai departe —, chiar în epoca de piatră, individul era acela (vrăjitor sau doctor vrăjitor) care traducea nevoile colective în cuvinte și în forme"[80]. Individul nu se poate forma decît în și prin societate, însă odată ajuns la maturitatea conștiinței sale, el este acela menit să împingă înainte societatea. De altfel, o societate este cu atît mai înaintată, cu cît a izbutit, printr-o mai înaltă productivitate a muncii și o superioară organizare a relațiilor sociale, să asigure o mai mare libertate indivizilor care o compun.

Afirmația că orice om poate fi înlocuit nu înseamnă că omul poate fi redus la o simplă piesă de schimb într-un aparat, ci că orice loc poate fi ocupat de un alt om, mai capabil să grăbească progresul social. Nu *omul* poate fi înlocuit, ci *locul* poate fi deținut de un alt om. Orice om este un „unicat". O persoană nu reprezintă unul din nenumăratele exemplare ale unei specii, ci o întreagă specie, dar cu un unic și neînlocuibil exemplar.

---

[77] Aurel David, *La Cybernétique et l'humain*, Paris, Gallimard, 1965, p. 67.

[78] *Ibidem*, p. 70.

[79] Ernst Fischer, *La nécessité de l'art*, Paris, Éditions sociales, 1965, p. 46.

[80] *Ibidem*, p. 62.

4. MAI DEGRABĂ „NEGENTROPOLOGIE" !...

Veacuri multe s-au umilit oamenii în fața Atotputernicului pînă cînd au îndrăznit să se propună pe ei înșiși ca „măsură a tuturor lucrurilor". Și acum se prosternează din nou, de data aceasta în mod ateu, în fața Naturii ?...

Azvîrlirea omului printre celelalte lucruri și smulgerea omului din mijlocul celorlalte lucruri compromit în aceeași măsură cunoașterea naturii de către om și puterea omului asupra naturii.

Absolutizarea opoziției dintre om și natură, precum și absolutizarea identității dintre om și natură înseamnă deopotrivă abdicarea în fața fatalității. Avînd de-a face numai cu propriul său „Eu" sau fiind rătăcit printre celelalte lucruri, omul nu mai are cum să cunoască esența lucrurilor și deci nu mai poate domina mișcarea fenomenelor. Numai unitatea contradictorie dintre om și natură este aceea care asigură cunoașterea legilor și stăpînirea evenimentelor.

Este deosebit de semnificativ felul cum neopozitivismul a răsturnat idealismul subiectiv în obiectivism mecanicist. Un subiect, izolat de obiect, alunecă în cele din urmă în mijlocul celorlalte obiecte, se dezsubiectivizează. Numai opunîndu-se obiectului, cunoscîndu-l și transformîndu-l, poate subiectul să rămînă subiect. Reducînd, treptat, ontologia la gnoseologie, gnoseologia la logică și, în sfîrșit, logica la semiotică, pozitivismul îl aruncă pe om printre celelalte sisteme de organizare a materiei, ce-i drept cu o capacitate informațională, deocamdată, mai mare. Dacă gîndirea nu este nimic altceva decît operare cu sunete sau cu grafii, atunci superioritatea omului față de celelalte existențe încetează să mai fie calitativă și rămîne doar cantitativă și vremelnică.

„Astfel — observă și Pierre Souyris —, fără să se bage de seamă și printr-o alunecare aproape insensibilă, omul este evacuat din lucruri, subiectul din obiect și lucrul, uitînd spiritul care l-a făcut să fie, este redus la materie și la aparență sensibilă" [81].

Nu este de mirare că astfel „reificat" subiectul nu mai poate opune decît o rezistență vremelnică „Niagarei entropiei crescînde" [82]. Precizînd că, „după cum entropia este o măsură de dezorganizare, informația furnizată de o serie de mesaje este o

[81] Pierre Souyris, *op. cit.*, p. 320.
[82] N. Wiener, *Cybernétique et société*, Paris, 1962, p. 168.

măsură de organizare“ [83], N. Wiener ne avertizează că noile arme inventate de om „au ca efect să crească entropia acestei planete pînă cînd toate diferențele dintre căldură și frig, bine și rău, om și materie dispar pentru a forma focul alb al unei noi stele“ [84]. Cîțiva ani mai tîrziu, cu o încredere sporită în puterea negentropică a omului, Norbert Wiener va remarca, într-un colocviu internațional de la Royaumont, că „dacă rasa umană se distruge folosind mașinile, aceasta nu este o ucidere făptuită de mașini, ci o sinucidere, o sinucidere din prostie“ [85].

Însă părerea că natura se îndreaptă vertiginos spre o „moarte termică“, în vreme ce cultura se rostogolește spre o „moarte informațională“, continuă să se răspîndească în filozofia omului cu o repeziciune crescîndă.

„Fiecare vorbă schimbată — scrie Claude Lévi-Strauss — fiecare linie imprimată, stabilește o comunicare între doi interlocutori, făcînd staționar un nivel care se caracteriza mai înainte printr-o deosebire de informație, deci printr-o organizare mai mare. Mai degrabă decît antropologie, ar trebui să se scrie «entropologie», numele unei discipline menite să studieze în manifestările lui cele mai înalte acest proces de dezintegrare“ [86].

Așa ar fi dacă subiectul n-ar fi nimic altceva decît un obiect mai inteligent decît celelalte. Însă omul, prin puterea de creație a minții sale, izbutește să răstoarne sensul celui de-al doilea principiu al termodinamicii. Săltînd din natură în cultură, lupta dintre entropie și negentropie a început să fie condusă de negentropie. Datorită muncii, vorbirii și gîndirii umane, puterea *culturală* de organizare contracarează neîncetat tendința *naturală* de dezorganizare. În competiția dintre integrare și dezintegrare, inițiativa a fost preluată de capacitatea integratoare a omului. Prin inventivitatea sa inepuizabilă, omul sporește diferențierile și se opune astfel uniformizării. Limitele inventivității umane nu sînt logice, ci doar istorice. *Etern* ne izbim de o limită, dar niciodată nu ne izbim de o limită *eternă*.

Descoperind esența lucrurilor și legile lor de dezvoltare, omul reușește să micșoreze distanța dintre necesitate și întîmplare, să

---

[83] N. Wiener, *op. cit.*, p. 24.
[84] *Ibidem*, p. 161.
[85] N. Wiener, în *Le concept d'information dans la science contemporaine*, p. 111.
[86] Claude Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 374.

economisească risipa de energie din natură și societate și să sporească necontenit ordinea în lume. Pe un pămînt cultivat, adică acolo unde omul a făcut ordine, distanța dintre necesitatea obiectivă și întîmplările prin care ea își face loc este mai mică decît aiurea și de aceea risipa de energie este mai îngrădită.

Inventînd unealta, efecientă asupra tuturor lucrurilor de același gen, și vorbirea, care, vizînd generalul, ține la o anumită distanță lucrurile individuale, omul s-a răzvrătit împotriva naturii și a început să i se opună, s-o cunoască și s-o transforme în cultură. Prin muncă, omul tezaurizează negentropie în produse materiale, iar prin vorbire și gîndire el depozitează negentropie în produsele spirituale.

O mașină cibernetică, fiind un sistem *fizic* de organizare, nu poate fi decît „inteligentă". Ea se poate adapta la schimbarea fenomenelor, dar nu poate să aibă nici o informație cu privire la esența lor relativ constantă. Numai omul poate să „vadă" într-o oală acoperită în care fierbe supă forța elastică a vaporilor de apă. De aceea omul este singurul sistem de organizare din care poate să iasă mai multă informație decît a intrat.

Antropologia nu este deci o entropologie, ci mai de grabă o „negentropologie", știința conservării și sporirii informației.

Și, totuși, Michel Foucault, adresîndu-se tuturor acelora care nu vor să „formalizeze fără să antropologizeze", le spune că nu merită să li se opună „decît un rîs filozofic...".

Oare nu este „rîsul filozofic" cea mai deplină manifestare a spiritului critic uman ?

5. UMANITATEA RÎSULUI

Se știe de mii de ani că rîsul este o manifestare specific omenească ; numai omul este în stare să rîdă sau să stîrnească rîsul. Ceea ce nu este omenesc nu poate fi nici rizibil. Caracterul profund uman al rîsului derivă din faptul că este o manifestare nemijlocită a rațiunii, adică a acestei capacități exclusiv omenești de a reflecta esența lucrurilor și deci și direcția în care se dezvoltă ele, viitorul lor. Căci rîsul este o reacție împotriva a tot ceea ce frînează mersul înainte al lucrurilor, împotriva a tot ce stingherește progresul omului. Nu împotriva vechiului, ci numai împotriva învechitului. Nu tot ceea ce este vechi este și

învechit, după cum nu tot ceea ce este recent este și nou. Rîsul este, prin esența lui, un act polemic, o împotrivire, un protest. Omul este singura ființă capabilă să rîdă deoarece este singura ființă în stare să spună naturii *NU !* Omul nu este doar o prelungire a naturii, ci și opusul ei. Așezînd între natură și el *unealta*, omul s-a răsculat împotriva naturii și din supus a devenit stăpîn. Și de atunci luptă mereu împotriva tuturor împrejurărilor care îi întîrzie înaintarea, fie că este vorba de conflictul dintre ceea ce este și ceea ce vrea să pară, fie că este vorba de contrastul dintre scop și mijloace sau dintre ceea ce trebuie să se întîmple și ceea ce se întîmplă de fapt.

Rîsul este tribunalul care a judecat cel mai mare număr de procese intentate de om mediului său social. Rîsul fără rațiune rămîne fiziologie, rațiunea fără rîs ajunge la pedanterie. Numai unitatea lor este un act autentic de cultură. Cu cît un om este mai cult, cu atît plînge el mai rar și rîde mai des. Însă rîsul nu este numai un „contra", ci și un „pentru" : contra stagnării, pentru progres. El este critic, nu criticist. Rîsul este o operă socială. Dacă este jenant să plîngi în public, este și mai jenant să rîzi singur. S-a ivit iarăși prilejul să resping o prejudecată : seriozitatea nu exclude rîsul, ci, dimpotrivă, îl implică. Un om care n-ar rîde niciodată n-ar fi cel mai serios om din lume, ci mai degrabă cel mai rizibil. Seriozității nu i se opune rîsul, ci neseriozitatea ; rîsului nu i se opune seriozitatea, ci plînsul.

Rîsul este o proprietate a celei mai înalte forme de organizare a materiei vii : *creierul omenesc*. Un creier electronic oricît de mult l-am perfecționa, nu va putea decît *să emită* hohote de rîs, dar în nici un caz să rîdă. Superioritatea noastră definitivă în univers se exercită și prin rîs.

Întrebîndu-se, nu de mult, ce este umorul, cineva și-a răspuns : „Este, în realitate, o viziune apropiată de viziunea religioasă și ducînd la ea, o viziune care, comparînd fără încetare finitul cu infinitul, conchide în fiecare clipă că finitul este derizoriu".

Autorul pomenit se referă însă la rîsul amar și neputincios cu care trecutul — ipostaziat în Infinit — întîmpină viitorul, și nu la rîsul viguros și optimist prin care viitorul se desparte de tot ceea ce este învechit în trecut.

Omul este singura ființă capabilă să rîdă, deoarece este singura ființă în stare să pătrundă în viitor prin gîndurile sale și

să actualizeze acest viitor prin munca sa. Rîsul crește din încrederea în viitor. Cu cît încrederea în viitor este mai profundă, cu atît este rîsul mai puternic și mai pedepsitor. Fără încrederea în progres rîsul descrește pînă la surîs și apoi se stinge.

Adoptînd un punct de vedere conservator cu privire la rîs, un filozof contemporan scria că „în mod normal ridicolul este legat de faptul că o regulă a fost încălcată". El crede că „ridicolul se exercită în favoarea conservării a ceea ce este admis".

Rîsul se răzvrătește însă nu în numele trecutului, ci în numele viitorului. Rîsul autentic nu pedepsește atît abaterile de la o stare de fapt, cît, în primul rînd, abaterile din calea progresului. El este menit să penalizeze mai mult excentricitățile în raport cu direcția dezvoltării decît excentricitățile față de o situație deja creată. Rîsul este o funcție a progresului uman.

Majoritatea teoreticienilor care au cercetat mecanismul rîsului sînt, în general, de acord că rîsul este provocat de un *contrast*. Însă contrastele stîrnesc rîsul deoarece stingheresc desfășurarea progresului. O dovedește și faptul că un asemenea contrast provoacă rîsul numai în cazul în care se poate *drege* ceva. Altfel provoacă plînsul... Iremediabilul e tragic, nu comic. Absurdul, adică afirmarea existenței unei imposibilități, este rizibil atîta vreme cît rămîne în domeniul ideilor și acțiunilor omenești. Îndată ce e transferat din subiect în obiect, din atitudinea oamenilor în comportamentul realității, așa cum procedează existențialismul, el devine tragic. În primul caz el poate fi depășit, în al doilea nu. De aici, filozofia desnădejdii.

Firește că rîsul, ca orice alt fapt de cultură, poate degenera în formalism. După cum există „artă pentru artă", tot așa există și „rîs pentru rîs". Jocurile de cuvinte sînt o dovadă. Dar chiar și calamburul, care este o suprapunere de sensuri opuse, obținută prin supraimpresionarea a două complexe fonetice asemănătoare, și care este un fel de „deșeu" al spiritului, mai amintește încă de geneza și funcția socială a rîsului : denunțarea contrastelor care frînează mersul înainte al omului.

6. LUCRURILE ȘI CUVINTELE

Problema raportului dintre realitate și limbaj a primit cele două răspunsuri fundamentale încă din antichitate : „Limbajul *reflectă* realitatea" și „Limbajul *etichetează* realitatea".

În concepția lui Platon cuvintele sînt imaginile sonore ale esențelor ideale, iar în concepția lui Democrit cuvintele sînt semne care pot fi oricînd schimbate, așa cum pot fi schimbate numele sclavilor.

În lupta dintre materialism și idealism, aceste două soluții fundamentale s-au ciocnit de-a lungul veacurilor, ajungînd pînă în zilele noastre. Este de remarcat însă că mulți adepți ai idealismului obiectiv au susținut valoarea *reflectorie* a limbajului, în vreme ce nenumărați materialiști au subliniat caracterul *convențional* al limbajului. Primii au pornit de la credința că Dumnezeu a creat lucrurile după chipul și asemănarea cuvintelor, iar ceilalți, împotrivindu-se dogmatismului profesat de primii, au insistat asupra naturii convenționale a cuvintelor. Clar este că, pînă la făurirea materialismului dialectic, nici idealiștii, nici materialiștii n-au izbutit să dea o explicație riguros științifică raportului dintre limbaj și realitate.

Astăzi, filozofia burgheză, îndeosebi prin existențialism, pozitivism, teologie și fenomenologie, a sporit considerabil atacurile împotriva funcției cognitive a limbajului. Aproape întreaga filozofie burgheză contemporană privește limbajul ca pe o piedică în calea cunoașterii. „Ajutîndu-mă să acționez asupra *Altuia*, limbajul mi-l ascunde ; el interpune un văl între eu și non-eu"[87], notează Théodore Ruyssen. Iar. J. Vernay se plînge și el că „materia discursului (limbajului) este și pentru scriitor totodată mediatul necesar al creației și inevitabila trădare a armoniilor concepute în liniștea gîndirii"[88].

Vladimir Jankélévitch este și mai categoric. „De fapt — scrie el — limbajul nu este un simplu instrument de care ne servim pentru a comunica ; acest instrument este de asemenea și o piedică și el nu exprimă sensul decît dacă îl împiedică. Limbajul este un organ-obstacol !"[89].

Răsturnînd ierarhia stabilită în procesul cunoașterii între afectivitate și gîndire, existențialismul acuză limbajul că participă la constituirea formelor logice care împiedică ființa să intre în contact cu neființa.

---

[87] Théodore Ruyssen, *Homo loquens*, în „Les études philosophiques", 1961, nr. 3, p. 107.

[88] J. Vernay, *Notes sur l'idée d'absolu*, în „Rev. de meta. et de mor.", 1961, nr. 1—2, p. 99.

[89] V. Jankélévitch, *La méconnaissance*, în „Rev. de meta. et de mor.", 1963, nr. 4, p. 392.

Martin Heidegger admite că „numai în măsura în care omul vorbeşte el gîndeşte, şi nu invers, după cum mai crede încă Metafizica“ [90], că „numai o fiinţă care vorbeşte, adică gîndeşte, poate să aibă o mînă şi să îndeplinească printr-o mînuire munca mîinii“ [91]. Însă el înţelege prin gîndire nu desfăşurarea raţională a formelor logice, ci intuirea Neantului în momentul spaimei. Limbajul, în care şi prin care se formează gîndurile, se interpune între fiinţă şi nefiinţă. „Limbajul este acela care creează din capul locului domeniul revelat în care ameninţarea şi eroarea apasă asupra fiinţării ; el este acela care creează astfel posibilitatea pierderii fiinţării, adică primejdia“ [92]. Numai în momentul în care „spaima ne taie vorba“ [93] sîntem în stare să întrezărim Neantul. De aceea constată Heidegger cu atît dispreţ că „gîndirea asupra gîndirii se desfăşoară în Occident ca *logică*“ [94] şi că „ceea ce dă cel mai mult de gîndit este că noi încă nu gîndim...“ [95].

Fiind pe aceeaşi poziţie, E. M. Cioran este şi mai agresiv. „A cunoaşte cu adevărat înseamnă a cunoaşte *esenţialul*, dar dacă te angajezi la aceasta, pătrunde cu privirea, şi nu prin analiză şi nici prin vorbire. Acest animal flecar, zgomotos, gălăgios, care exultă în vacarm (zgomotul este consecinţa directă a păcatului originar) ar trebui redus la mutism, căci niciodată nu se va apropia de izvoarele neviolate ale vieţii dacă mai pactizează cu cuvintele“ [96]. Sperînd că omenirea va renunţa să mai creadă în capacitatea de cunoaştere a limbajului, Cioran întrevede „ziua în care nu vom mai citi decît telegrame şi rugăciuni“ [97]. Din limbaj nu vor mai rămîne atunci decît anunţuri banale şi imprecaţii irealizabile.

Pozitivismul, în forma lui cea mai modernă, reduce limbajul la un sistem de semne, menit să pună o oarecare ordine în diversitatea operaţiilor asupra lucrurilor. În concepţia pozitiviştilor contemporani, nu mai rămîn din limbaj decît *sunete* şi

---

[90] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 90.
[91] *Ibidem.*
[92] M. Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, Paris, Gallimard, 1938, p. 238.
[93] *Ibidem*, p. 32.
[94] M. Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser ?*, p. 33.
[95] *Ibidem*, p. 22.
[96] E. M. Cioran, *L'arbre de vie*, în „N.R.F.“, 1960, nr. 93, p. 405.
[97] Idem, *Histoire et utopie*, Paris, Gallimard, 1960, p. 65.

însemnări. „A înţelege un limbaj înseamnă a fi stăpîn pe o tehnică“ [98], scrie L. Wittgenstein. Deoarece „problemele filozofice se nasc atunci cînd limbajul este în *sărbătoare*“ [99], „noi reducem cuvintele de la întrebuinţarea lor metafizică la întrebuinţarea lor cotidiană“ [100].

Pentru orice pozitivist contemporan cuvintele nu pot avea decît un înţeles *operatoriu*. Cuvintele organizează ori operaţii asupra lucrurilor, ori operaţii asupra cuvintelor. Pozitivismul izgoneşte din vocabularul său orice cuvînt care nu se referă nici la operaţii asupra lucrurilor şi nici la operaţii asupra cuvintelor. El contestă că asemenea cuvinte ar putea să aibă vreun sens.

Reducînd lucrurile la operaţii asupra lucrurilor şi esenţa lucrurilor la aspectele sensibile ale cuvintelor, pozitivismul rezervă ştiinţelor particulare cuvintele referitoare la operaţiile asupra lucrurilor şi permite filozofiei să se ocupe cu analiza cuvintelor despre cuvinte. „Limbajul este deci — scrie Jacques Ruytinx — un ansamblu de procedee, şi filozofia, contrar ştiinţei, nu oferă nici explicaţii, nici ipoteze, nici fapte noi : ea nu poate decît să ne ajute să regăsim procedee de limbaj“ [101].

Deoarece nu admite în vocabular decît ori cuvinte privitoare la operaţii sensibile asupra lucrurilor, ori cuvinte privitoare la operaţii sensibile asupra cuvintelor, pozitivismul reduce întregul limbaj la manifestarea lui materială, adică la un sistem de semne tipografice. Forma lingvistică nu mai e nimic altceva decît o înfăţişare materială, iar formalizarea nu mai are altă menire decît să stabilească în mod convenţional un sistem coerent de semne, în stare să introducă o anumită ordine în diversitatea experienţelor.

Interzicînd în mod categoric oricărui cuvînt să se refere la esenţa lucrurilor, Louis Rougier ne avertizează să ne ferim de „saltul periculos care consistă în a trece de la contingent la necesar, de la relativ la absolut, de la imperfect la perfect...“ [102]. După părerea lui, limbajul nu poate afirma nimic despre esenţa lucrurilor, deoarece „deosebirea dintre caracterele esenţiale şi

---

[98] Ludwig Wittgenstein, *op. cit.*, p. 202.
[99] *Ibidem*, p. 133.
[100] *Ibidem*, p. 166.
[101] Jacques Ruytinx, în „Rev. intern. de philos.“, 1960, nr. 51, p. 107.
[102] Louis Rougier, *La métaphysique et le langage*, Paris, 1960, p. 118.

caracterele accidentale este pur relativă în raport cu clasificările noastre și ar putea cel mult să se înțeleagă prin asta mărimi de frecvență dezvăluite de statistici“ [103].

Cu atît mai puțin poate viza esența lucrurilor limbajul despre limbaj sau metalimbajul, pe care L. Rougier îl face să coincidă în întregime cu logica. „Legile logicii — scrie el — nu sînt legile cele mai generale ale firii ; ele sînt reguli ale limbajului. Ele nu vizează faptele, ci se referă la ceea ce spunem noi despre ele. Tocmai din pricină că ele nu se ocupă de nici un obiect, n-au a se teme de loc de controlul experimental și pot pretinde la universalitate și la certitudine“ [104].

Louis Rougier este supărat și pe grecii din antichitate că i-au insuflat limbajului pretenția de a depăși constatativul prin explicativ. „În loc să se mulțumească, precum orientalii, cu evidența sensibilă, care constată *cum*-ul lucrurilor, elinii au vrut să le explice *de ce*-ul“ [105].

Considerîndu-l nemijlocit legat de păcatul originar, amplificat mai tîrziu prin inadmisibila îndrăzneală a Turnului Babel, teologii condamnă și ei limbajul pentru că împiedică revelația lui Dumnezeu. Convins că „fiecare tentativă a noastră de a ajunge la cunoaștere este într-un anumit sens un alt Babel“ [106], Louis Honnay conchide că „trebuie să veghem să nu se mai facă turnuri“ [107].

Henri Hartung, temîndu-se de „sfîrșitul unei lumi care s-a separat de conținutul său transcendent“ [108], crede că „finalitatea persoanei umane rămîne lupta împotriva tuturor deformărilor susceptibile de a perturba psihismul și de a o împiedica să reflecte spiritul transcendent, singurul Principiu etern. Este aici vorba de intuițiile înțelepciunii, și nu de deducțiile primejdioase ale unei cosmologii cantitative“ [109]. Cum se poate ajunge la intuirea transcendenței divine, autorul precizează încă o dată la sfîrșitul cărții. „Ca și scafandrul care caută să găsească un obiect căzut la fundul

---

[103] Louis Rougier, *op. cit.*, p. 89.
[104] *Ibidem*, p. 182.
[105] *Ibidem*, p. 52.
[106] Louis Honnay, *Il faut détruire les tours*, în „Rev. de meta. et de mor.“, 1961, nr. 4, p. 467.
[107] *Ibidem*, p. 468.
[108] Henri Hartung, *Unité de l'homme*, Paris, 1963, p. 46.
[109] *Ibidem*.

apei, omul se scufundă în interiorul său însuși, reprimîndu-și vorbirea și suflul ei, pentru a regăsi izvorul vieții sale și secretul fericirii sale" [110].

René Schaerer este de părere că vorbirea este chiar păcatul capital al oricărui filozof, deoarece „orice adevărată filozofie, fie că vrei sau nu, se înrădăcinează într-o meditație făcută din liniște, mutism, singurătate și inacțiune" [111].

Originală este concepția teologală despre raportul dintre limbaj și realitate a lui Lucian Blaga. Pornind de la credința că „Marele Anonim se apără pe sine și toate creaturile sale de orice încercare a spiritului uman de a revela misterele lor în chip pozitiv și absolut" [112], Lucian Blaga socotește că, matca stilistică, categoriile abisale, sînt *frîne transcendente*, un fel de stavili impuse omului și spontaneității sale creatoare pentru a nu putea niciodată revela în chip pozitiv — adecvat misterele lumii" [113]. Limbajul omenesc nu poate pătrunde „în ținuturile de mare densitate ale misterului, unde gîndul nu se mai poate mișca decît îmbrăcîndu-se în tăceri rituale" [114].

În concepția lui Blaga, limbajul poetic nu strivește „corola de minuni a lumii" și „nu ucide tainele ce le-ntîlnește în cale, ci, cu lumina lui sporește a lumii taină".

Recent, lingvistul indian Govind Chandra Pande a exprimat părerea că deoarece „limbajul își are rădăcinile într-o putere misterioasă a spiritului, perspectiva lingvistică este de resortul a ceva care depășește știința" [115].

Fiind o „teologie inversată", fenomenologia imaginează un „paradis transcendental" după modelul „paradisului transcendent" din filozofia lui Platon. În fenomenologie, esența lucrurilor nu se află „dincolo" de lucruri, în cer, ci „dincoace" de lucruri, în străfundul eului uman. Husserl mută ideile platonice din obiect

---

[110] Henri Hartung, *op. cit.*, p. 219.

[111] René Schaerer, *Le péché capital du philosophe*, în „Les études philosophiques", 1961, nr. 3, p. 172.

[112] Lucian Blaga, *Geneza metaforei și sensul culturii*, București, 1939, p. 180.

[113] *Ibidem*, p. 181.

[114] *Ibidem*, p. 218. În realitate, limbajul împiedică progresul cunoașterii exact în aceeași măsură în care aerul împiedică zborul păsărilor. Rezistența îl susține.

[115] Govind Chandra Pande, *Vie et mort des langues*, în „Diogène", 1965, nr. 51, p. 198.

în subiect. De aceea în fenomenologia lui Husserl ideile nu mai sînt „lucruri", ci „intenţii". Lucrul este unitatea dintre un complex de senzaţii şi o esenţă logică. Cunoaşterea *spontană* făureşte lucrul, iar cunoaşterea *filozofică* dezvăluie esenţa care a participat la făurirea lui.

Reducînd fenomenul la percepţie şi esenţa la concept, fenomenologia pretinde că depăşeşte opoziţia dintre *fenomenul* perceput şi *percepţia* fenomenului. Husserl nu mai face nici o deosebire între *reflectat* şi *reflectant*. Pentru el fenomenul se constituie din jocul razelor care merg încoace şi încolo între dat şi dătător, din acest du-te-vino în care omul făureşte lumea căreia, în acelaşi timp, îi şi aparţine. Fenomenologia încearcă să topească obiectul şi subiectul în relaţia dintre obiect şi subiect. Fenomenologii cred că relaţia este totul, iar relatele nu înseamnă mai nimic.

Un ecou literar al fenomenologiei poate fi găsit în filozofia substanţială a lui Camil Petrescu : „Nu rădăcina, sortită să rămîie în pămînt, nici frunzele moderniste care se înnoiesc în fiecare an, ci principiul germinativ însuşi, cel care circulă din rădăcină pînă în frunziş, impulsiunea spre cer, acela căruia i se subordonează toate organele, e copacul. Prelungit adînc din trecut pînă departe în viitor, necontenit viu, subordonînd totul, acesta e substanţialul. Adică *prezentul permanent*".

Fenomenologia este în acelaşi timp gnoseologie şi ontologie, deoarece consideră că în procesul cunoaşterii lucrurile nu sînt re-produse, ci chiar produse. Unitatea obiectivă dintre fenomen şi esenţă devine, în fenomenologie, fuziunea subiectivă dintre un complex senzorial şi o esenţă logică. Lucrul se dezvăluie printr-un act de *predicare :* unui complex senzorial i se atribuie, ca predicat, o esenţă logică. A cunoaşte înseamnă deci a afirma în mod predicativ o idee pură despre un ansamblu senzorial, dar şi a intui această idee în puritatea ei. Cunoaşterea generează lucrurile prin fuziunea dintre senzaţii şi idei, dar se autocunoaşte prin polarizarea lor. Capacitatea ideilor de a rezuma trecutul şi de a prevesti viitorul l-a făcut pe Husserl să creadă în atemporalitatea şi eternitatea lor, în existenţa lor apriorică şi transcendentală.

Este adevărat că în paradisul fenomenologic subiectul creează obiectul prin pătrunderea ideii pure într-un complex de senzaţii, cam aşa după cum în raiul creştin Dumnezeu a zis să se facă lumină şi lumină se făcu. Însă, spre deosebire de creştinism, fenomenologia acordă limbajului o importanţă deosebită în procesul de cunoaştere, care se încheie cu intuirea ideilor pure.

Calea prin care pot fi dezvăluite ideile pure constă în curățirea conștiinței de orice iluzie lumească și îndreptarea ei înspre subiectul transcendental, în care își au izvorul toate lucrurile. În fenomenologie, această metodă se cheamă „închiderea între paranteze“, iar rezultatul ei poartă numele de „reducție fenomenologică“.

Faptul că în fenomenologie senzorialul devine „noemă“, iar raționalul devine „noeză“, că abstractizarea se numește „punere în paranteze“, iar dezvăluirea esențelor poartă numele de „intuiție eidetică“ nu l-a împiedicat pe Husserl să vadă în limbaj principalul instrument al cunoașterii. Fără limbaj, cunoașterea umană n-ar fi capabilă să ajungă pînă în preajma intuiției eidetice. Numai prin stabilitatea cuvintelor poate fi surprins invariantul lucrurilor. „Comunicarea creează unitatea. Obiectele separate rămîn exterioare unele altora, ele nu pot avea în comun nimic identic“ [116], scrie Husserl.

Limbajul, prin funcția lui de comunicare, este singurul instrument cu ajutorul căruia se poate parcurge distanța care desparte subiectul individual, încărcat cu prejudecăți obiectiviste, de subiectul transcendental, care este sediul ordinii ideale, deoarece „subiectivitatea transcendentală este intersubiectivitate“. „Cînd vorbesc sau cînd înțeleg — explică Maurice Merleau-Ponty — experimentez prezența altuia în mine și a mea în altul, care este piatra de încercare a teoriei intersubiectivității, prezența reprezentatului, care este piatra de încercare a teoriei timpului, și înțeleg, în sfîrșit, ce vrea să spună enigmatica propoziție a lui Husserl : «Subiectivitatea transcendentală este intersubiectivitate»“ [117].

Informîndu-i pe ceilalți, oamenii se informează și pe ei înșiși, micșorînd necontenit distanța care îi mai desparte de sălașul eterat al ideilor pure. „Pentru subiectul vorbitor, a exprima înseamnă a căpăta conștiință ; el nu exprimă numai pentru alții, el exprimă pentru a ști el însuși ceea ce vizează. Dacă vorbirea vrea să încarneze o intenție semnificativă care nu este decît *un anumit vid*, aceasta o face nu numai pentru a recrea în altul aceeași lipsă, aceeași privațiune, ci pentru a ști *de ce* anume este lipsit și privat“ [118]. Cu alte cuvinte, limbajul se poate referi nu numai la

---

[116] Edm. Husserl, *L'esprit collectif*, în „Cahiers internationaux de sociologie“, vol. XXVII, P.U.F., 1960, p. 126.

[117] M. Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1960, p. 110.

[118] *Ibidem*, p. 96.

„ceva" ce este, ci şi la „ceva" ce ar putea să fie, dar nu este, sau la „ceva" imposibil, absurd.

Limbajul înţeles ca unitate dintre vorbire şi gîndurile cristalizate în vorbe îşi cîştigă, astfel, o independenţă relativă nu numai faţă de lucruri, ci şi faţă de gîndire. „Există o semnificaţie «de limbaj» a limbajului care îndeplineşte medierea între intenţia mea încă mută şi cuvinte, în aşa fel încît vorbele mele mă surprind pe mine însumi şi mă învaţă propria mea gîndire"[119].

Deşi susţin că „noi reprezentăm esenţa printr-un «semn», deoarece din pricina slăbiciunii facultăţii noastre de a cunoaşte substituim ceva esenţei, de pildă un cuvînt sau o cifră", [120], fenomenologii nu ignoră rolul limbajului în pregătirea intuiţiei eidetice. Însă, întîlnindu-se din nou cu teologia, fenomenologia crede şi ea că idealul cunoaşterii este cunoaşterea idealului, care depăşeşte iremediabil posibilităţile limbajului. Subiectul individual şi cel transcendental sînt cele două capete ale drumului pe care poate circula limbajul. Pe acest drum, el poate circula în ambele direcţii, dar dincolo de cele două capete îşi pierde orice putere. În împărăţia transcendentală a ideilor pure nu se poate intra decît prin tăcere. Puritatea absolută este inaccesibilă limbajului. Husserl este nevoit să oprească limbajul la poarta *ego*-ului transcendental, deoarece crede în puritatea absolută a ideilor. Numai că nici puritatea celor mai generale idei nu poate fi altfel decît relativă. Ideile categoriale la care se referă Husserl sînt „pure" numai în raport cu nenumăratele *grade* de generalitate, dar nu şi în raport cu *extrema* generalitate pe care, de fapt, o reflectă. Puritatea absolută echivalează cu „Nimicul" şi limbajul nu poate exprima decît „lipsa a ceva". Vizînd extrema generalitate, categoriile se formează în şi prin limbaj. Ele sînt eterne nu fiindcă sînt atemporale, ci pentru că sînt reflecţia maximei stabilităţi. Eternitatea nu se află nici dincolo şi nici dincoace de această lume, ci aparţine acestei lumi.

Încercînd să depăşească limbajul, Husserl a lăsat şi el deschise cele două drumuri idealiste ale filozofiei contemporane: unul spre Dumnezeu, iar celălalt spre Neant.

Capitolele următoare vor încerca să replice mai ales punctului de vedere potrivit căruia „nu obiectul este acela care îi dă semnului semnificaţia lui, ci semnul este acela care ne impune să

---

[119] M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 93.

[120] Quentin Lauer, în Edm. Husserl, *La philosophie comme science rigoureuse*, Paris, P.U.F., 1955, p. 167, nota 247.

ne închipuim un obiect al semnificației lui" [121]. Argumentele vor fi îndreptate, în primul rînd, împotriva acelora care confundă incompletitudinea cu falsitatea, relativitatea cu relativismul, cauza cu condiția etc. „De fapt, ordinea gîndirii este legată de un anumit sistem lingvistic. Diferitele limbi constituie sisteme care predetermină formele și categoriile prin care individul comunică cu ceilalți, analizează lumea, remarcînd sau neglijînd cutare sau cutare aspect al universului și, în sfîrșit, își construiește propria sa conștiință de sine" [122].

Se va vedea că limbajul este el însuși determinat de realitatea pe care o reflectă și că el nu se reduce la un sistem de semne, ci este unitatea dintre vorbire și gîndire.

---

[121] Cf. Pierre Hadot, *Jeux de langage et philosophie*, în „Rev. de méta. et de mor.", 1962, nr. 3, p. 335.
[122] *Ibidem*, p. 337.

CAPITOLUL I

MATERIALITATE ȘI IDEALITATE ÎN STRUCTURA LIMBAJULUI*

Unitatea dialectică dintre individual și general, inerentă oricărui lucru, este aceea care determină unitatea dialectică dintre material și ideal în structura limbajului. Structura limbajului nu coincide cu structura vorbirii ; limbajul este unitatea contradictorie dintre vorbire și gîndire, dintre material și ideal, dintre sensibil și inteligibil. Prin latura lui materială, limbajul este legat de aspectul individual al lucrurilor, iar prin latura lui ideală el este legat de însușirile generale ale lucrurilor. „Cînd oamenii au creat limbajul — scrie Arsène Darmesteter —, ei au legat în mod necesar de anumite sunete imaginile obiectelor materiale ; altfel le-ar fi fost imposibil să-și schimbe între ei ideile. Ce intermediar comun le-ar fi permis să facă acest schimb dacă nu lumea materială, exterioară spiritului lor, tangibilă și pe care puteau s-o arate cu degetul ?“ [1].

La început ideile nu se puteau constitui decît prin articularea unor sunete în prezența lucrurilor. „Spiritele nu comunică între ele decît prin intermediul lumii“ [2]. Sunetele trebuia să reflecte și să sugereze lucrurile, nu numai să le desemneze ; ele nu serveau încă numai la notarea emoțiilor, ci le și exprimau. Al. Graur arată că, „pentru omul primitiv, singura posibilitate de a înțelege un cuvînt pronunțat de alt om era tocmai aceasta, ca înseși sune-

---

* Precizez de la început accepția pe care o dau principalilor termeni folosiți de lingvistica modernă. *Sens* și *semnificație* consider că sînt termeni echivalenți și se referă la elementul ideal al limbii ; înțeleg prin *semn* aspectul material al limbajului, prin *semnal* înțeleg semnul văzut din punctul de vedere al acțiunii lui asupra unor organe senzoriale, în vreme ce *semnificantul* mi se pare a fi semnul considerat din punctul de vedere al capacității lui de a deștepta semnificații.

Simbolul este un semn care mai păstrează trăsăturile individuale caracteristice oglindirii concretului și care trezește mai mult reprezentări decît noțiuni.

[1] Arsène Darmesteter, *La vie des mots étudiée dans leur signification*, *Paris*, 1887, p. 84.

[2] Paul Leroy, *La logique et le bon sens*, în „Rev. de méta, et de mor.“, 1961, nr. 3, p. 339.

tele să arate despre ce e vorba, ca legătura între sunete şi sensul cuvîntului să se facă de la sine"[3].

Deosebit de preţioasă este concepţia lui André Martinet asupra dublei articulaţii a limbajului. El arată că limbajul nu se constituie doar prin articularea enunţurilor în cuvinte, ci şi prin articularea cuvintelor în sunete. „De fapt — scrie el —, un examen chiar rapid al realităţii lingvistice, aşa cum o cunoaştem, arată că limbajul uman poate fi descris ca dublu articulat în unităţi semnificative (monemele) şi în unităţi distinctive (fonemele)"[4]. Precizînd însă că fonemele sînt produsele celei de-a doua articulaţii — a articulării cuvintelor în sunete —, Martinet sugerează ideea că fonemele sînt acelea care consolidează şi sporesc capacitatea limbajului de a reflecta, prin semnificaţiile lui esenţialul din realitate. Fiind „unităţi fără faţă semnificată"[5], fonemele feresc semnificanţii de continua influenţă a sensului asupra lor. Structura sensibilă spaţio-temporală a scrierii — mai întîi mitografică, pluridimensională şi simultană, iar apoi lineară, unidimensională şi succesivă — consolidează şi mai mult capacitatea de abstractizare şi de generalizare a limbajului.

1. DE LA SUNET LA CUVÎNT

Omul a găsit sunetele — materia primă a limbajului — tot în natură, ca şi materia primă a celorlalte produse ale culturii. Sunetul este aer în vibraţie receptat de o ureche. Izbirea lucrurilor unele de altele, ca şi reacţia emoţională a animalelor produc şi ele sunete. Însă toate aceste sunete rămîn individuale şi vremelnice, semnalînd o clipă împrejurări tot atît de individuale şi vremelnice. Sunetele naturale au aceeaşi valoare informaţională : semnalează individualul. Ele nu pot comunica nici un fel de informaţii cu privire la însuşirile generale ale lucrurilor.

Omul este singura fiinţă care a reuşit să descopere posibilitatea de a articula sunete şi de a le conecta, mai întîi cu reflectarea unor însuşiri asemănătoare şi repetabile, cu toate că este

---

[3] Al. Graur, *Studii de lingvistică generală*, Bucureşti, Edit. Academiei, 1960, p. 190.

[4] André Martinet, *La linguistique synchronique*, Paris, P.U.F., 1965, p. 15.

[5] *Ibidem*, p. 27.

lipsit de un organ natural al vorbirii; gura, limba, lari
alte funcții de îndeplinit. Numai omul a izbutit să făurea
bajul, deoarece numai el a fost în stare să „iasă" din na
se ridice deasupra ei, să i se opună și să-i adauge o nou
de mișcare: *cultura*. Cultura este, în primul rînd, tocmai
luptă a omului cu natura. Numai omul a ajuns să se afle
față cu natura. Omul este singura ființă răzvrătită din
Inventînd unealta și interpunînd-o între el și natură, omul
să-și cucerească o independență relativă față de mediu,
împotrivească, să înceapă să-l cunoască și să-l stăpînease
muncă, vorbire și gîndire, omul nu se mai adaptează la m
adaptează mediul la el.

Animalele se află *în* natură. Spațiul lor nu înseamnă
ele decît prelungirea propriului trup. Timpul lor nu este
decît prelungirea propriilor acțiuni. Animalele n-au probl
soluționat, ci doar piedici de ocolit. Ele n-au nevoie să ogli
decît individualul. Ele se adaptează pur și simplu la mediu

Intervenind în dezvoltarea naturii, omul a fost silit
noască și viitorul lucrurilor asupra cărora avea de gînd s
neze. De aceea crearea limbajului a fost o necesitate imp
Limbajul este principala cale prin care oamenii pot pătr
viitorul lucrurilor, iar viitorul lucrurilor poate pătrunde în
oamenilor. Numai prin limbaj se pot cristaliza efectele exp
trecute în scopuri ale activității prezente. Prin funcția
cunoaștere, care reflectă generalul, limbajul prevede viitor
prin funcția lui de comunicare limbajul organizează mun
transpunere a acestui viitor în prezent. Fără cunoașterea viit
deci fără limbaj, nu poate exista nici practica prezentului.
— singurul reprezentant posibil al viitorului în prezent
poate fi stabilit decît pe baza stabilității formelor lingvistice
ideile pe care le conține, limbajul indică sensul în care ur
să se desfășoare munca, iar prin capacitatea lui de comu
limbajul organizează colectivul care efectuează munca.

Adaptarea la mediu cere și ea animalelor oglindirea
anumit viitor. Însă acest viitor este o *prelungire nemijlocită*
zentului. Animalele îl reflectă direct, prin retroacțiune, prin
xiune inversă, prin reflexe condiționate.

Munca umană are însă nevoie de reflectarea unui *viito
diat*, care nu poate fi cunoscut decît indirect, prin idei ce v
ceea ce este general și deci iterativ în natură. Or, timpul

nu dezvăluie un autoraport, ci un eteroraport, predicatul fiind semnul subiectului, așa cum fumul este semnul focului. Însă, dorind să se îndepărteze de nominalism, Dan Bădărău face totuși o deosebire între raportul predicat-subiect și raportul fum-foc. Pe primul îl socotește formal, în vreme ce pe al doilea îl consideră real. „În sfîrșit — scrie el —, semnificantul este relevantul care semnalizează și care exprimă, și nu un antecedent care anunță, așa cum face fumul în raportul lui cu focul" [111]. Așadar, predicatul desemnează un gen de lucruri și nu un fapt individual. Ceea ce nu acceptă Dan Bădărău este că predicatul, prin conținutul lui cognitiv, reflectă esența inerentă oricărui lucru al aceluiași gen. El contestă că gîndirea se deplasează de la același gen de lucruri la însușirile generale ale lucrurilor de același gen; el crede că gîndirea regresează de la același semnificant la alt semnificat.

În realitate, așa după cum cunoașterea este silită de nevoile pragmatico-afective să salte de la sensibilitate la rațiune, tot așa gîndirea este obligată să progreseze de la constatarea lucrurilor la explicarea esenței lor, de la subiect la predicat.

Raportul dintre semnificant și semnificat nu se află între subiectul și predicatul unei judecăți, ci între o propoziție și o judecată la a cărei formare a și luat parte. Numai dacă se ține seama de distincția dintre gramatical și logic se poate înțelege întreaga importanță a rolului pe care îl joacă discursul în desfășurarea gîndirii. *Discursivitatea* limbajului este aceea care dă gîndirii posibilitatea de a se structura în raționamente. Desfășurarea gîndirii în și prin raționamente este asigurată de înlănțuirea cuvintelor în propoziții și a propozițiilor în fraze. Fraza nu este numai un mijloc de comunicare a raționamentului, ci și un mijloc de formare a lui. Fraza contribuie la făurirea raționamentelor nu numai în folosul celorlalți, ci și în folosul vorbitorului însuși. Oamenii au început să raționeze construind raționamente pentru ceilalți. Fiind nevoiți să demonstreze celorlalți au ajuns oamenii să clădească demonstrații în sinea lor. Înainte de a se instala în frază, raționamentul este încă o stare sufletească și nu chiar un raționament. Frazarea reprezintă momentul suprem al însuși procesului de constituire a raționamentului.

Diferențierea cuvintelor inițiale în fraze a permis dezvoltarea noțiunilor în raționamente. Primele cuvinte au o funcție predica-

---

[111] Dan Bădărău, *op. cit.*, p. 244.

tivă nu numai din punct de vedere gramatical, ci şi logic. Ele exprimă predicatul unui raţionament implicit. „Pronunţarea cuvîntului *«mistreţul !»* însemna că «acesta este un *mistreţ*», deoarece «este un animal care are proprietăţile cutare» şi se ştie că «orice animal care are proprietăţile cutare este un *mistreţ*». De asemenea, pronunţarea acestui cuvînt mai putea să însemne şi ordinul de atacare a mistreţului“ [112].

Cîtă vreme primitivitatea practicii umane menţine limbajul în preajma perceptibilului şi a prezentului, nu este necesară explicitarea cuvintelor imperative şi indicative. Însă, pe măsură ce practica umană se extinde şi se intensifică, iar limbajul începe să vizeze mai mult inteligibilul decît perceptibilul şi mai mult viitorul decît prezentul, indicarea devine insuficientă şi apare necesitatea demonstrării. Valoarea unui plan de acţiune nu poate fi dovedită, ci numai demonstrată. Pe de altă parte, oamenii încep să se întrebe nu numai „cum“ sînt lucrurile, ci şi „de ce“ sînt aşa. Nu este întîmplător faptul că studiul logicii şi gramaticii a luat naştere în focul disputelor politice şi juridice care se desfăşurau în oraşele eline ale democraţiei sclavagiste. Fiecare trebuia să-i convingă pe ceilalţi de dreptatea sa. Binele trebuia demonstrat.

Filogenia limbajului, adică trecerea de la cuvinte izolate la însuşirea lor asintactică şi apoi la construirea formelor gramaticale este sugerată nu numai de ontogenia lui, ci şi de patologia lui. „După o schemă stabilită de specialişti ai patologiei limbajului, perioada afaziei totale este urmată de o fază agramaticală cu fraze compuse dintr-un cuvînt care evoluează către alinierea de cuvinte fără forme gramaticale sau ordine sintactică ; bolnavul întrebuinţează după aceea fraze paragramaticale înainte ca vindecarea să-i permită să vorbească în mod corect. Or, n-ar putea fi vorba de un stadiu paragramatical în dezvoltarea filogenetică a limbajului ?...“ [113].

Fără îndoială că formele gramaticale mature au apărut mai tîrziu în istoria limbajului. Ele s-au constituit abia atunci cînd limbajul a fost obligat să exprime esenţe mai adînci şi să propună ţeluri mai îndepărtate.

---

[112] „Imperativul — notează Emile Benveniste — nu este un timp verbal ; el nu comportă nici însemnătate temporală, nici referinţă personală. Este o semantemă nudă folosită sub formă de poruncă, cu o intonaţie specifică“ (*La philosophie analytique et le langage*, în „Les études philosophiques“, 1963, nr. 1, p. 10).

[113] G. Révész, *op. cit.*, p. 40.

Este semnificativ că Vladimir Jankélévitch, recunoscînd rolul limbajului în procesul de închegare a gîndirii în raţionamente, vede în el mai mult *obstacolul* decît *susţinătorul* gîndirii. „De fapt — scrie el — limbajul nu este un simplu instrument de care ne servim pentru a comunica; acest instrument este de asemenea şi o piedică şi el nu exprimă sensul decît dacă îl împiedică. Limbajul este un organ-obstacol!"[114]. Numai că limbajul împiedică desfăşurarea gîndirii tot aşa după cum atmosfera împiedică zborul avioanelor. Este adevărat că discursul forţează gîndirea să se angajeze pe un anumit făgaş. Dar înainte de a intra pe acest făgaş gîndirea este încă un proces psihic, şi nu logic. Ea capătă formă logică abia din momentul în care se supune structurii gramaticale a limbajului.

Aceasta nu înseamnă însă că oamenii care gîndesc în sisteme lingvistice diferite concep în mod diferit lumea. Sistemele lingvistice nu se deosebesc între ele prin formele logice pe care le exprimă, ci doar prin formele lor infralogice. Silind-o să circule prin structurile lui gramaticale, un sistem lingvistic nu impune gîndirii nişte forme străine ei, ci doar o colorează diferit. Prin conţinutul cognitiv al formelor lor logice, sistemele lingvistice reflectă toate aceeaşi lume în acelaşi fel. André Martinet exagerează cînd crede că a învăţa o altă limbă înseamnă „a te obişnui să analizezi altfel ceea ce face obiectul comunicărilor lingvistice"[115]. Limbile se deosebesc între ele prin metaforele şi valorile lor stilistice, şi nu prin noţiunile, judecăţile şi raţionamentele pe care le generează. Aşa se explică, după cum remarcă E. Minkowski, de ce „«fraza» ca atare nu este niciodată, în fond, intraductibilă, această particularitate fiind rezervată vocabulelor"[116].

De altfel, structura gramaticală a limbajului este ea însăşi determinată, în ultimă instanţă, prin intermediul vieţii noastre pragmatico-afective de către structura realităţii. Căci „limbajul nu este izolabil de ansamblul activităţilor noastre. El este unul din aspectele şi în acelaşi timp unul din mijloacele inserării noastre în lume. Dacă comportă o anumită structură, aceasta este ca o

---

[114] V. Jankélévitch, *La méconnaissance*, în „Rev. de méta. et de mor.", 1963, nr. 4, p. 392.

[115] A. Martinet, *Eléments de linguistique générale*, Paris, A. Colin, 1961, p. 16.

[116] E. Minkowski, *Petite grammaire phénoménologique*, în „Rev. philos. de Louvain", mai 1964, p. 261.

amprentă prin care se manifestă, în acelaşi timp, stăpînirea noastră asupra lumii şi apartenenţa noastră la această lume“ [117].

Structura gramaticală a limbajului nu izolează gîndirea de realitate, ci, dimpotrivă, o îndreaptă cu faţa spre proprietăţile esenţiale ale lucrurilor din realitate. Faptul că agricultorii germani au ajuns la noţiunea de „universal“ privind lucrarea în comun a pămîntului (*allgemein*), iar navigatorii greci privind dincolo de zare, la originea lumii (*génos*), nu i-a impiedecat nici pe unii nici pe ceilalţi să-şi formeze aceeaşi noţiune. „Eterogenităţile sintaxelor sînt «scurt-circuitate» de identitatea situaţiei“ [118], remarcă G. Mounin. Apropiindu-se de înţelegerea importanţei pe care o are viaţa pragmatico-afectivă în evoluţia limbilor, G. Mounin atrage atenţia că „accesul la semnificaţiile vehiculate de către o limbă este posibil pe două căi complementare: aceea a lingvisticii şi aceea a etnografiei...“ [119]. În diversele sisteme lingvistice, formele infralogice, prin care se exprimă diferenţele etnografice, nu stingheresc, ci, dimpotrivă, contribuie la formarea raţionamentelor. Este însă adevărat că diversele limbi, înainte de a ajunge să dea naştere aceloraşi forme logice, generează, sub presiunea unor atitudini pragmatico-afective deosebite, forme logice diferite. Poate că deosebirea dintre silogismul aristotelic şi cel indian trebuie căutată şi în deosebirea dintre atitudinea elinului, care dorea un invariant în variabilitatea tumultoasă a evenimentelor la care participa, şi atitudinea indianului atent la orice variaţie ivită în viaţa cvasiîncremenită din jurul său. Se ştie că silogismul aristotelic este atemporal şi atributiv, în vreme ce silogismul indian este temporal şi raţional. Pe Aristotel îl preocupă autoraportul dintre individual şi general, iar pe logicienii indieni îi interesează eteroraportul dintre „indiciu“ şi „indicat“ [120].

Mai probabil este că atîta vreme cît puterea oamenilor asupra naturii s-a desfăşurat pe o rază de acţiune scurtă şi doar la suprafaţă, gîndirea nu a depăşit constatarea empirică a unor raporturi constante de coexistenţă şi de succesiune dintre parte şi întreg, precum şi dintre semn şi semnificat. Gîndirea a început să se intereseze de universal abia după ce economia de mărfuri a

[117] Ferdinand Gonseth, *Le problème du temps*, Neuchâtel, 1964, p. 138.
[118] Georges Mounin, *op. cit.*, p. 266.
[119] *Ibidem*, p. 237.
[120] A se consulta şi Henri Wald, *Introducere în logica dialectică*, Bucureşti, Edit. Academiei, 1959, p. 27—31.

scos la iveală identitatea valorii de schimb a nenumărate produse, adică ceea ce era *general* în diferite produse *individuale*.

Menirea fundamentală a limbajului rămîne, totuși, descoperirea și păstrarea, sub forma cunoștințelor, a invariantului și a iterativului din lucruri, fie că este vorba de raportul dintre esență și fenomen, fie că este vorba de relația dintre cauză și efect. Născut ca mijloc de comunicare, limbajul a devenit din ce în ce mai mult principalul mijloc de cunoaștere a esențialului din lucruri. „Dacă memoria este o urmă reziduală în substanța nervoasă, ea ar fi, fără limbaj, lipită de lucruri; numai un sistem de simboluri ne permite să evocăm după voie imaginile «adevărate» ale experiențelor noastre trecute pentru a le confrunta și a le verifica; limbajul este astfel instrumentul cunoașterii“ [121].

Ajuns în fața esenței lucrurilor, limbajul este însă încărcat cu formele infralogice care l-au purtat pînă aici, dar care îi și pot întuneca, pentru un timp, conținutul cognitiv. Valorile stilistice nu se adaugă ulterior unui limbaj în care și prin care s-a format un anumit conținut cognitiv. În limbaj, conținutul cognitiv capătă forme logice într-o indisolubilă unitate cu formele infralogice. În actul creator al scriitorului, stilul nu este o haină de sărbătoare a unui mesaj banal, ci un instrument indispensabil al procesului însuși de cunoaștere artistică. De aceea, cînd trăirea afectivă care l-a îndrumat pe un scriitor spre o anumită esență este debordantă, conținutul cognitiv al limbajului său rămîne obscur. „În elaborarea metaforei — observă I. Fónagy — atenția se abate de la obiectul ei, adoptă o direcție introspectivă pentru un timp mai mult sau mai puțin lung. Cu cît ocolul este mai lung, cu atît mai greu este de a regăsi drumul, cu atît mai confuză va apărea metafora“ [122]. Faptul că afectivul, cristalizat în formele infralogice ale stilului, este subordonat cognitivului, structurat în formele logice ale cunoașterii, devine evident atunci cînd metafora ascunde înțelesul în loc să-l scoată la iveală. Menirea stilului este să ajute procesul cunoașterii și transmiterea cunoștințelor, nu să le stînjenească. Cînd stilul nu se mai află în slujba unei idei, nu mai este nici emoționant. Structurile sintactice, din care s-a scurs o parte importantă a înțelesului, degenerează în formule ermetice. „Se ajunge

---

[121] Pierre Guiraud, *La sémantique, Paris,* P.U.F., 1964, p. 98.
[122] Ivan Fónagy, *op. cit.*, p. 99.

la situaţia în care cîtul informativ semantic prezent în mit (după cum este în cuvînt şi în metaforă) se degradează prin uzură naturală sau în urma unor transformări particulare ale vocabularului istoric şi, lăsînd intacte structurile sintactice, întunecă şi face inobservabile structurile semantice" [123]. Detaşate de formele logice, împreună cu care s-au format, formele infralogice îşi pierd viabilitatea.

„Viaţa afectivă şi viaţa cognitivă sînt deci inseparabile, deşi distincte" [124], subliniază Jean Piaget. „De aceea — continuă el — nu am putea raţiona, nici chiar în domeniul matematicilor pure, fără a încerca anumite sentimente, şi invers, nu există afecte fără un *minimum* de înţelegere sau de discriminare" [125].

Mai mult decît atît: viaţa afectivă, cristalizată în formele infralogice ale limbajului, este un factor activ în însuşi procesul de structurare a cunoaşterii în forme logice. Mi se pare justă, în liniile ei generale, afirmaţia lui J. Girardi, conform căreia „influenţa specificativă a factorilor extraintelectuali consistă în a suplini manifestarea insuficientă a obiectului" [126]. Într-adevăr, *infinitatea* lumii se manifestă prin nenumăratele lucruri *finite*, iar generalitatea inteligibilă a lucrurilor se manifestă prin individualitatea lor sensibilă. Trecerea cunoaşterii de la oglindirea experimentală a finitului la reflectarea raţională a infinitului nu este continuă, ci discontinuă. Mersul cunoaşterii de la formularea unor judecăţi particulare de tipul „unii *S* sînt *P*" la formularea unei judecăţi universale de tipul „orice *S* este *P*" se realizează printr-un salt calitativ care implică intervenţia infralogicului. Se ştie de către oricine că „orice corp scufundat în apă dislocă...", deşi nimeni nu poate să aibă de-a face decît cu „unele corpuri scufundate în apă..." Pentru ca inferenţa inductivă să fie un raţionament strict logic ar trebui ca judecata universală să rezulte direct din cunoaşterea infinităţii faptelor la care se referă ea. Însă cantitatea de informaţie a unei judecăţi universale depăşeşte totdeauna cantitatea de informaţie pe care se întemeiază. Distanţa dintre *numărul finit* de fapte pe care se sprijină o judecată universală şi

---

[123] Gillo Dorfles, *Rationalité et irrationalité du mythe et du rite*, în „Revue d'esthétique", 1966, nr. 1, p. 83.

[124] J. Piaget, *Psihologia inteligenţei*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1965, p. 59.

[125] *Ibidem*, p. 60.

[126] Jules Girardi, *Les facteurs extraintellectuels de la connaissance humaine*, în „Revue philosophique de Louvain", 1964, nr. 75, p. 478.

numărul infinit de fapte pe care îl vizează trebuie neapărat umplută cu factori infralogici : dorinţă, speranţă, fantezie etc. Structurate în formele infralogice ale limbajului, dorinţele, speranţele fantezia, voinţa, curiozitatea contribuie direct la trecerea cunoaşterii din inducţie în deducţie. Prelungirea la infinit şi în ambele sensuri a capacităţii limbajului de a rezuma experienţa trecută şi de a o proiecta pe cea viitoare permite cunoaşterii să treacă de la constatarea finitului la previziunea infinitului. Nevoia pragmatico-afectivă de a avansa de la prezent la viitor, de la real la posibil, de la material la ideal a spart, în cele din urmă, mitograma şi a silit-o să se desfăşoare liniar în structura spaţio-temporală a frazei, făcînd astfel posibilă combinarea noţiunilor în judecăţi şi a judecăţilor în raţionamente.

Raţionamentul n-a apărut dintr-o dată în puritatea lui logică, analizată de Aristotel după descoperirea termenului mediu, ci s-a format treptat, sub impulsul diferitelor forme infralogice. El nu s-a înfăţişat de la început sub forma clasică : *M—P, S—M, S—P*. Urgenţa comunicării cerea înainte de toate predicatul concluziei.

Înainte de a se cristaliza în forma lui logică „pură", silogismul creşte din masa semantică a formelor infralogice ale limbajului. Roman Jakobson arăta că o viziune realistă asupra lumii este alimentată de substanţa infralogică a unui stil metonimic, în vreme ce viziunea romantică îşi trage seva dintr-un stil metaforic. „Un discurs se poate desfăşura de-a lungul a două linii semantice deosebite : un subiect (topic) atrage după sine un altul fie prin similitudine, fie prin contiguitate. Cel mai bine ar fi, fără îndoială, să se vorbească de *proces metaforic* în primul caz şi de *proces metonimic* în cel de-al doilea, din pricină că ele îşi găsesc expresia lor cea mai condensată unul în metaforă, celălalt în metonimie" [127]. Precizîndu-şi teza cu privire la aceste două modalităţi semantice, R. Jakobson scrie că „dacă în general s-au observat legăturile strînse care unesc romantismul de metaforă, s-a ignorat cel mai adesea afinitatea profundă care leagă realismul de metonimie" [128]. El îşi exemplifică punctul său de vedere în această

[127] R. Jakobson, *Deux aspects du langage et deux types d'aphasies*, în „Les temps modernes", 1962, nr. 188, p. 874.
[128] *Ibidem*, p. 879.

privinţă constatînd că „în cîntecele lirice ruse, de pildă, construcţiile metaforice sînt acelea care predomină, în vreme ce în epoca eroică procedeul metonimic este preponderent“ [129].

Limbajul nu poate fi redus la formele lui logice. El a apărut în lume mai mult pentru a invita la acţiune decît pentru a transmite ştiri. „De fapt, dacă ştiinţele au nevoie de metalimbaje eliberate de asociaţiile afective şi volitive care deformează cogniţia, un limbaj logic este de neconceput în comunicarea socială...“ [130], scrie P. Guiraud. Lăsînd de o parte faptul că, înainte de a le deforma, afectivul şi volitivul participă la însăşi formarea cunoştinţelor, într-adevăr un limbaj pur logic este imposibil în viaţa socială. Limbajul a fost de la început destinat să comunice mai mult îndemnuri decît cunoştinţe. El a rămas pînă astăzi mai mult un mijloc de acţiune decît un mijloc de vehiculare a ideilor. „Cuvintele nu ne leagă decît atunci cînd lungimile noastre de undă corespund“ [131], notează Max Frisch.

Atmosfera politică are o deosebită influenţă asupra limbajului. Fascismul, apelînd în cea mai mare măsură la afectivitate, exacerbează formele infralogice ale limbajului, în timp ce democraţia în general şi cea socialistă în special, adresîndu-se în primul rînd raţiunii, dezvoltă cu precădere formele lui logice. După ce declara că „munca susţinută şi neîncetată tîmpeşte, trivializează şi impersonalizează“ [132], Emil Cioran scria în perioada pregătirii fascismului în ţara noastră: „Cu sălbătăcia impetuoasă a resurselor neexplorate din mine şi cu încrederea bestială a patimilor comprimate, să înghit lumină şi întunerec pentru orgia mea lăuntrică, pentru voluptăţile şi chinurile haosului meu, pentru tragicile încîntări ale deznădejdii şi ale bucuriilor mele ultime“ [133]. Democraţia se exprimă mai propriu într-un stil metonimic decît într-unul metaforic. Ea apasă mai mult pe predicat, care sporeşte cunoaşterea, decît pe subiect; complementul o interesează mai mult decît atributul. Într-un regim fascist, limbajul redevine mito-magic şi evocator. „Limbajul care, într-o societate egalitară, este la dispoziţia tuturor şi evoluează cvasi-liber, într-o

[129] R. Jakobson, *op. cit.*, p. 875.
[130] P. Guiraud, *op. cit.*, p. 101.
[131] Max Frisch, *Journal*, p. 307.
[132] Emil Cioran, *Pe culmile desperării*, Bucureşti, 1934, p. 128.
[133] *Ibidem*, p. 134.

societate ierarhică se încheagă. Expresiile, formulele devin rituale, ele se ascultă într-un spirit de comuniune şi de supunere totală" [134].

Ambivalenţa limbajului permite societăţii să apese, în anumite împrejurări, pe latura lui afectivă, iar în alte împrejurări pe latura lui raţională. Societatea nu se poate dispensa însă total de nici una din aceste funcţii de bază ale limbajului. „Rezultă că un mare număr de cuvinte din limba noastră, care constituie, pentru a spune astfel, instrumente în acţiunea socială, posedă, în afara sensului lor conceptual, o coloratură emotivă care predispune, favorabil sau defavorabil, faţă de ceea ce desemnează" [135].

Aceste forme pragmatico-afective ale limbajului nu sînt „pre-logice", deoarece nu preced formele logice, nu sînt „extra-logice", deoarece nu sînt indiferente faţă de formele logice, nu sînt „i-logice", deoarece nu se opun constituirii formelor logice, ci sînt „infra-logice", deoarece participă, în mod nemijlocit, la cristalizarea formelor logice. În limbaj, formele infralogice sînt primordiale, dar nu anterioare faţă de formele logice. Într-o formă infralogică se cristalizează, într-adevăr, reacţia pragmatico-afectivă a unui subiect, dar, totdeauna, faţă de un obiect, vizat, cel puţin implicit, de o formă logică.

Cea ce mi se pare cel mai important de reţinut este că gramatica, înainte de a fi un instrument de exprimare a gîndirii noastre logice, este un instrument care ia parte la făurirea şi orientarea ei.

---

[134] Ch. Perelman şi L. Albrechts-Tyteca, *op. cit.*, p. 222.
[135] Chaim Perelman, *Justice et raison*, Bruxelles, 1963, p. 84.

CAPITOLUL AL IV-LEA

LIMBAJUL ȘI CONSTRUIREA ADEVĂRULUI

„...Consider marxismul ca filozofia de nedepășit a timpului nostru".
Jean-Paul Sartre [1]

De peste o sută de ani marxismul insistă asupra *obiectivității* conținutului de cunoaștere al teoriilor științifice împotriva idealismului, subiectivismului și apriorismului. Dar, luptînd în continuare împotriva *constructivismului*, care consideră știința drept o invenție pur operațională, și împotriva *spontaneismului*, care pretinde că știința este o descoperire imediată a adevărului, precum și împotriva *complementarismului*, care postulează un raport idoneist între descoperire și invenție, marxismul demonstrează că invențiile teoretice ale științei descoperă însăși esența acestei lumi.

Se știe că între fenomen și esență există o unitate dialectică, deoarece, fiind contradictorii, ele sînt inseparabile, schimbarea fenomenului determinînd în cele din urmă transformarea esenței, într-un proces continuu de întrepătrundere. Unitatea dialectică între fenomen și esență determină unitatea dialectică între sensibilitate și rațiune. Inventînd unealta, omul începe să-și cucerească o independență relativă din ce în ce mai mare față de mediul înconjurător. Materializînd în unealtă — acest fragment de natură îndreptat împotriva restului naturii — experiența asemănărilor dintre lucruri, omul încetează să fie doar o ființă care face parte din natură și devine singura ființă în stare să se și opună naturii. „Omul — scrie Ernst Fischer —, ființă finită și prin însăși aceasta imperfectă, în sînul unei realități care este infinită, va fi totdeauna partea ei integrantă și antagonistă" [2]. Opu-

[1] Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1960, p. 9.

[2] Ernst Fischer, *La nécessité de l'art*, Paris, Editions sociales, 1965, p. 216.

nîndu-se naturii, omul încearcă să-i impună propriile sale scopuri. Scopul este expresia cea mai deplină a răzvrătirii omului împotriva naturii. Nemulţumit cu ceea ce îi oferă natura, omul o sileşte să-i îndeplinească proiectele. Însă nici un proiect nu poate fi făurit fără cunoaşterea esenţei reiterative a lucrurilor asupra cărora se acţionează sau, cel puţin, a asemănărilor repetabile prin care se manifestă orice esenţă. A propune un scop înseamnă a scurt-circuita oglindirea senzorială a fenomenelor şi a-i adăuga reflectarea raţională a esenţei. Pentru a se ajunge la descoperirea esenţei este necesară negarea dialectică a oglindirii senzoriale a fenomenelor. Perfecţionînd unealta, omul începe să-şi făurească formele logice prin care devine capabil să se distanţeze de fenomene pentru a se apropia de esenţă. Opoziţia omului faţă de natură se manifestă şi prin capacitatea sa de a depăşi oglindirea senzorială a fenomenelor pentru a se ridica pe treapta raţională a reflectării esenţei.

Folosind unelte asemănătoare ori de cîte ori îşi propunea să producă lucruri asemănătoare, omul a început să reţină numai însuşirile asemănătoare ale lucrurilor şi să pregătească, astfel, formarea primelor noţiuni. Primele noţiuni nu sînt altceva decît forme care rezumă intervenţia omului asupra unor lucruri de acelaşi fel. Unealta este aceea care a determinat formarea primelor abstracţii, generalizarea experienţei, transformarea practicii în teorie. „Conştiinţa creatoare a apărut ca rezultat ulterior al descoperirii *manuale* că pietrele se pot sparge, despica, ascuţi, că li se poate da cutare sau cutare formă“ [3]. În procesul cunoaşterii, formele gîndirii sînt invenţii, numai conţinutul lor este o descoperire. Omul nu poate cunoaşte decît *omeneşte* ceea ce există independent de omenire. Contribuţia subiectului în reflectarea obiectului creşte pe măsură ce cunoaşterea se înalţă de la constatări empirice la teorii ştiinţifice şi de la acestea la concepţii filozofice.

Inventarea uneltei a dus la inventarea vorbirii şi inventarea vorbirii a dus la inventarea ideilor. Prin unealtă se manifestă opoziţia omului faţă de natură, prin vorbire se realizează colaborarea oamenilor în lupta cu natura, iar prin idei se consolidează definitiv superioritatea omului asupra naturii. Oamenii transformă natura cu ajutorul uneltelor, dar conform unor idei construite cu ajutorul vorbirii. Vorbirea este principalul instrument în construirea ideilor. În lumina adevărurilor pe care le construieşte

---

[3] Ernst Fischer, *op. cit.*, p. 23.

cu ajutorul vorbirii, omul izbutește să micșoreze distanța dintre fenomene și esență, să îngrădească risipa de energie proprie naturii și societății, să apropie mereu viitorul de prezent.

Natura însăși realizează deseori sisteme de organizare în care risipa de energie este mai mult sau mai puțin micșorată. Cu cît simetria unui cristal este mai deplină, cu atît este energia lui mai înfrînată și echilibrul lui mai statornic. „După cum simetria cristalelor este expresia unui echilibru energetic și, prin urmare, a unei economii de energie, simetria unei case sau a oricărui alt obiect fabricat de om este de asemenea expresia unui echilibru" [4].

Deși omul a descoperit mai tîrziu legile naturii, practica l-a învățat însă de la început să respecte valoarea pe care o are ordinea. Respectul omului primitiv pentru ordine nu este exclusiv mistic, ci, în bună măsură, rațional. Dansurile ritmice nu aveau numai o valoare magică, ci și o eficiență organizatorică. „Vînătorii a căror forță a fost stimulată și organizată de mimica rituală sînt *într-adevăr* vînători mai buni decît erau mai înainte" [5].

Reflectînd esențe din ce în ce mai adînci și legi din ce în ce mai complexe, rațiunea permite omului să sporească necontenit organizarea și diferențierea naturii împotriva tendinței spontane a naturii de a dezorganiza și de a uniformiza.

Norbert Wiener nu ține seama de deosebirea calitativă dintre om și toate celelalte organisme cînd afirmă că „frumusețea, ca și ordinea, apare în multe locuri în această lume, însă numai sub forma unei lupte locale și vremelnice contra Niagarei entropiei crescînde" [6].

Omul nu este numai „organismul [care] se opune haosului, dezintegrării, morții, tot așa după cum mesajul se opune zgomotului" [7]. Omul este și natură, dar și opusul ei. Există o deosebire radicală între comunicarea nelingvistică dintre mașini și ființe și comunicarea lingvistică dintre oameni. Prima se propagă de la un sistem de organizare la altul, în mod direct, în vreme ce cealaltă se desfășoară în mod indirect, prin intermediul ideilor.

După ce arată că entropia este o măsură de dezorganizare, iar informația este, dimpotrivă, o măsură de organizare, N. Wiener

---

[4] Ernst Fischer, *op. cit.*, p. 149.
[5] *Ibidem*, p. 150.
[6] Norbert Wiener, *Cybérnétique et société*, Paris, 1962, p. 168.
[7] *Ibidem*, p. 117.

scrie că „discursul este un joc combinat între cel care vorbeşte şi cel care ascultă pentru a lupta contra forţelor dezordinii“ [8]. Un sistem de organizare rezistă cu atît mai mult entropiei cu cît este mai mare capacitatea lui de dobîndire, de păstrare, de folosire şi de transmitere a informaţiei. Aşadar, informaţia este negentropie. Însă puterea negentropică a limbajului uman nu este numai *cantitativ* mai mare decît aceea a informaţiei dintr-un sistem oarecare, viu sau neviu, ci de altă calitate. Prin dubla lui articulaţie — în foneme şi moneme —, limbajul uman poate construi o varietate infinită de unităţi semnificative cu ajutorul unui număr finit de unităţi distinctive. În vreme ce mesajele comunicării nelingvistice sînt fixe, globale, legate de o împrejurare prezentă şi unilateral transmise, mesajele comunicării lingvistice au, datorită forţei lor metaforice, o capacitate nelimitată de abstractizare şi generalizare.

Inventînd unealta şi vorbirea, omul a atins acel grad de organizare la care materia devine conştientă de ea însăşi. Prin aceasta omul reprezintă cea mai puternică formă de negentropie de care este capabilă natura. „Posibilităţile computaţionale ale maşinilor depăşesc cu mult pe acelea ale oamenilor (lipsiţi de unelte de calcul); dar aceştia le întrec prin ierarhizarea potenţial infinită a gîndirii...“ [9].

De aceea moartea informaţională, care îl întristează pe Claude Levi-Strauss, nu este posibilă acolo unde există oameni şi cîtă vreme există oameni. Moartea informaţională este mereu contracarată de puterea nelimitată de creaţie a minţii omeneşti. Infinită este lumea, infinită este şi cunoaşterea ei. Însă cunoaşterea lumii nu se poate desfăşura decît prin construirea unui lanţ infinit de cunoştinţe finite. Infinitatea lumii obiective nu poate fi reflectată de cunoştinţele finite ale subiectului decît treptat, continuu, prin intermediul nenumăratelor generaţii. De aici relativitatea şi istoricitatea adevărurilor omeneşti, din care omenirea, de-a lungul istoriei ei, îşi construieşte Adevărul absolut.

„Gîndirea logică, gîndirea conceptuală — scrie Henri Piéron — constă în ceva care este dobîndit sub influenţa educaţiei, nu este ceva constituţional. Numai că logica trebuie să rezulte din-

---

[8] Norbert Wiener, *op. cit.*, p. 113.

[9] J. P. Benzecri, *Linguistique et mathématique*, în „Rev. philos.“, nr. 3, 1966, p. 349.

tr-o serie de invenţii geniale, care s-au putut transmite de la un individ la colectivitate"[10].

Din nou apare limpede valoarea euristică şi inventivă a limbajului.

Fiind principalul instrument de construire şi de conservare a adevărurilor, limbajul este suprema formă de *feedback*. El este acela care permite oamenilor să-şi proiecteze viitoarele intervenţii în mersul lucrurilor pe baza succeselor trecute. „Gîndirea se află mereu mai înainte. Ea vede foarte departe, mai departe decît corpul care se află în prezent. A suprima speranţa înseamnă a întoarce gîndirea la corp. Şi corpul trebuie să putrezească", scrie profund just Albert Camus, deşi, pe de altă parte, crede că mizeria şi măreţia acestei lumi constă în faptul că „ea nu mai oferă de loc adevăruri, ci numai iubiri"[11]. Dacă orice ruinare înseamnă creşterea entropiei şi orice nouă construcţie înseamnă sporirea negentropiei, atunci limbajul, care dă oamenilor posibilitatea să-şi tezaurizeze victoriile, să le împărtăşească tuturor, dar mai ales să proiecteze altele noi, întăreşte necontenit rezistenţa omenirii în faţa tendinţelor entropice ale naturii.

În competiţia dintre entropie şi informaţie, îndeosebi dintre natură şi cultură, omul, perfecţionîndu-şi neîncetat uneltele şi limbajul, a preluat demult iniţiativa.

1. DESCOPERIRE ŞI INVENŢIE ÎN CUNOAŞTERE

De-a lungul istoriei necritice a filozofiei, actul de cunoaştere a fost considerat un act de descoperire. Se părea că *obiectul* cunoaşterii trecea nestingherit în *cunoaşterea* obiectului. Încă nu se ivise conflictul dintre lucrurile de cunoscut şi cunoştinţele despre lucruri. Între subiect şi obiect exista încă o osmoză. Drama a apărut mai tîrziu.

Idealismul obiectiv a menţinut în stare latentă ciocnirea dintre subiect şi obiect, postulînd un principiu transcendent, capabil să asigure trecerea continuă de la unul la celălalt. Credinţa aplana conflictul. Idealismul subiectiv a rupt însă pacea dintre subiect şi obiect, situînd în centrul filozofiei marea problemă cu privire la subiectivitatea cunoaşterii obiectului. Prin cunoaştere, subiectul *descoperă* obiectul sau îl *inventează?* În general, ma-

[10] Henri Piéron, *De l'animal à l'homme, les origines du psychisme*, în *À la recherche de la mentalité préhistorique*, Paris, A. Michel, 1953, p. 56.
[11] Albert Camus, *Carnets*, Paris, Gallimard, 1962, p. 116, 128.

terialiştii au susţinut că subiectul descoperă obiectul, iar idealiştii au pretins că îl inventează. Primii au minimalizat inventivitatea subiectului, iar ceilalţi au neglijat valoarea euristică a cunoaşterii.

În filozofia contemporană, după ce materialismul dialectic a scos din luptă toate celelalte forme de materialism, cei mai reprezentativi teoreticieni ai celor două poziţii mi se par a fi: *Edmund Husserl* şi *Ludwig Wittgenstein*.

Fiind sisteme idealist-subiective, fenomenologia şi pozitivismul-logic sînt filozofii în care obiectul este *mai întîi* absorbit de subiect şi *abia apoi* propus cunoaşterii.

Ambele concepţii acordă limbajului un rol deosebit: pentru un fenomenolog, limbajul este instrumentul cu ajutorul căruia se *descoperă* adevărul, iar pentru un neopozitivist limbajul este instrumentul cu ajutorul căruia se *construieşte* adevărul.

Primul demers al fenomenologiei constă în încercarea de a depăşi conflictul dintre subiect şi obiect. Husserl cere filozofiei să se elibereze de superstiţia potrivit căreia ar exista o opoziţie între aparenţă şi ceea ce apare, precum şi între o lume exterioară şi una interioară. Fenomenologia se numeşte astfel deoarece consideră fenomenul ca pe un dat ultim şi nemijlocit, străduindu-se să fie o ştiinţă a fenomenului. În fenomenologie, obiectul nu mai este *ob-iect*, adică o existenţă care se află în faţa subiectului, ci aparţine de la început trăirii senzorial-afective, preraţionale, antepredicative a subiectului transcendental. În concepţia despre lume a fenomenologilor nu mai există nici o deosebire între fenomenul perceput şi percepţia fenomenului, după cum nu mai există nici o deosebire între aparenţa obiectului şi obiectul care apare. „Subiectul nu mai e subiect pur, obiectul nu mai e obiect pur. Fenomenul este în acelaşi timp ceea ce se dezvăluie şi ceea ce dezvăluie“ [12]. Fenomenul este fuziunea dintre obiect şi subiect, trăită de om în viaţa sa antepredicativă. „Deosebirea dintre subiect şi obiect este deci iremediabil încurcată în corp“ [13], conchide Mikel Dufrenne.

Fenomenul se constituie, aşadar, în şi prin subiect. În fenomenologie, fenomenul nu este aspectul sensibil al lucrurilor, care

---

[12] Jean Wahl, *Edmund Husserl*, în „Rev. de Méta et de Mor.“, 1960, nr. 3, p. 329.

[13] M. Dufrenne, *M. Merleau-Ponty*, în „Les études philos.“, 1962, nr. 1, p. 87.

există independent de subiect, ci un produs al subiectului. Husserl consideră „lucrul în sine" al lui Kant ca pe un cal troian al dogmatismului materialist în miezul filozofiei transcendentale. „În aparițiile pe care le am se constituie ca vis-à-vis-ul meu, pentru mine și într-o anumită măsură în mine, lumea sensibilă care este a mea" [14], scrie Husserl.

Căutînd să evite primejdia subiectivismului, Husserl încearcă să stabilească o distincție fundamentală între subiectul transcendental și subiectul natural. În vreme ce subiectul natural este studiat de psihologie, cel transcendental este analizat de fenomenologie. Husserl insistă asupra faptului că „toate *problemele sensului privind latura subiectivității... nu sînt probleme ale subiectivității umane naturale*, deci probleme psihologice, ci sînt probleme *ale subiectivității transcendentale*, și aceasta în sensul (introdus de mine) al *fenomenologiei transcendentale*" [15]. Fenomenul nu este un produs al subiectului natural, ci un produs al subiectului transcendental. Fenomenul nu este un dat empiric, ci unul aprioric. El nu este nici obiectiv și nici subiectiv, ci neutru și, deocamdată, ambiguu. Fenomenul nu este un element, ci mai degrabă o relație în afara căreia elementele izolate își pierd orice sens. În vreme ce subiectul natural, ca parte a lumii, se ascunde lui însuși, subiectul transcendental, ca fundament al lumii, se descoperă pe el însuși și se dezvăluie lui însuși.

Cunoașterea fenomenologică este menită să scoată la iveală elementele din care subiectul transcendental făurește fenomenul. *Închizînd între paranteze* iluzia lumii exterioare, conștiința critică realizează *reducția fenomenologică* prin care subiectul transcendental se eliberează de subiectul natural. Prin reducție fenomenologică se pierde în aparență ceea ce se cîștigă cu adevărat : se pierde iluzia lumii exterioare, întreținută de subiectul natural, dar se cîștigă subiectul transcendental, care precedă și constituie această lume constituită. „De acum încolo — scrie Husserl — este evident că se poate opera reducerea fenomenologică, adică punerea în afara circuitului a atitudinii naturale sau a tezei ei

---

[14] Edm. Husserl, *L'esprit collectif*, în „Cahiers internationaux de sociologie", vol. XXVII, Paris, P.U.F., 1960, p. 129.

[15] Edm. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1950, p. 19.

generale şi că după această operaţie reziduul care rămîne este conştiinţa absolută sau transcendental pură, căreia nu i se mai poate acorda fără absurditate o realitate naturală" [16].

După ce reducţia fenomenologică a fost realizată, cunoaşterea întreprinde o a doua mare operaţie: *reducţia eidetică,* prin care se ajunge la *intuiţia eidetică.* Reducţia eidetică este operaţia cu ajutorul căreia fenomenul este supus la variaţiile lui posibile pentru a i se descoperi esenţa lui invariantă: *eidosul.* Reducţia eidetică se încheie cu intuirea eidosului. Spre deosebire de Platon, care îşi plasează esenţele într-o lume transcendentă, dincolo de obiectul natural, acordîndu-le o existenţă reală, Husserl îşi fixează eidosul într-o lume transcendentală, dincoace de subiectul natural, acordîndu-i o existenţă doar intenţională. Fenomenologia este un platonism răsturnat.

Eidosul este o esenţă pură, accesibilă doar intuiţiei eidetice. „Esenţa *(Eidos)* este un obiect *(Gegenstand)* de un tip nou. După cum în intuiţia individualului sau în intuiţia empirică datul este un obiect individual, tot aşa datul intuiţiei eidetice este o esenţă pură" [17]. Ironia şi reminiscenţa din platonism devin în fenomenologie reducţie şi intuiţie.

Descoperirea esenţei pure înseamnă în acelaşi timp descoperirea caracterului ei intenţional. Ca şi scolasticii, Husserl înţelege prin „intenţionalitate" proprietatea gîndirii de a fi întotdeauna o gîndire despre ceva deosebit de ea însăşi. Identificînd însă esenţele pure cu conceptele categoriale, Husserl consideră intenţionalitatea ca pe o trăsătură fundamentală şi a eidosului; esenţele pure sînt totdeauna orientate spre un lucru: cînd lucrul este prezent, esenţa este plină, cînd lucrul este absent, esenţa este vidă.

Descoperirea esenţelor pure şi a intenţionalităţii lor dezvăluie cunoaşterii polaritatea noetico-neomatică a fenomenului: noeza este gîndirea obiectului, iar noema este obiectul gîndit. În vreme ce noeza este polul subiectiv al fenomenului, noema este polul lui obiectiv.

Cunoaşterea descoperă faptul că fenomenul se constituie în subiectul transcendental prin contopirea esenţelor pure cu diverse ansambluri senzoriale şi operaţionale. Se petrece, aşadar, în idea-

---

[16] Edm. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie,* p. 186.
[17] *Ibidem,* p. 21.

lismul subiectiv al lui Husserl ceea ce se petrece în toate nuanțele de idealism obiectiv: logosul coboară în haosul material și îl transformă în cosmos natural. Numai că în fenomenologie evenimentul are loc în subsolul transcendental al subiectului și nu în cerul obiectului.

Firește că geneza fenomenului în zona transcendentală a subiectului precedă cunoașterea lui. Fenomenul devine cunoscut numai din momentul în care trăirea antepredicativă este depășită prin cunoașterea predicativă. Prin predicare, adică prin afirmarea unui predicat despre un subiect, cunoașterea scoate la iveală modul de constituire al lucrurilor: fuzionarea unei esențe pure, vizate de predicat, cu un complex senzorial, indicat de subiect. Subiectul generează fenomenul prin trăirea lui antepredicativă, însă fiind singurul „fenomen" capabil să se autocunoască, el poate, din interior, să înțeleagă procesul de constituire al oricărui fenomen. Absorbirea unității *obiective* dintre individual și general de către fuziunea *subiectivă* dintre ansambluri senzoriale și esențe pure transformă ontologia în gnoseologie. Cunoașterea se reduce astfel la autocunoaștere. Însă fenomenologia nu este numai o cunoaștere a obiectului *în* subiect. În fenomenologie, calea care duce la adevăr nu mai leagă subiectul de obiect prin intermediul practicii, ci străbate distanța care desparte subiectul natural de cel transcendental cu ajutorul reducției fenomenologice și a celei eidetice. „Sursa tuturor dificultăților — scrie Husserl — rezidă în orientarea antinaturalistă a intuiției și a gîndirii, pe care o cere analiza fenomenologică" [18]. Pentru un fenomenolog, procesul de descoperire a adevărurilor eterne ale filozofiei se desfășoară în răspărul procesului de descoperire a adevărurilor vremelnice ale științelor. Rătăcite de „iluzia lumească" în afara subiectului, științele particulare nu pot colecta decît adevăruri empirice și relative, în vreme ce filozofia, retrăgîndu-se în străfundurile subiectului transcendental, poate atinge adevărul aprioric și absolut. Științele particulare ne pun la dispoziție cunoștințele empirice și relative despre lucruri, în timp ce filozofia ne oferă cunoștințe apriorice și absolute despre cunoștințe. Husserl ne cere „să nu ne mulțumim cu elaborarea unei logici pure numai în felul disciplinelor noastre matematice, ca un sistem de propoziții ce se dezvoltă într-o validitate naiv obiectivă, ci, dimpotrivă, să vizăm

[18] Edm. Husserl, *Recherches logiques*, t. II, Paris, P.U.F., 1961, p. 12.

atingerea... unei clarităţi filozofice, adică a unei viziuni evidente a esenţei modurilor de cunoaştere care intră în joc..." [19]. Filozofia nu urmăreşte deci cunoaşterea lucrurilor, ci numai posibilitatea cunoaşterii lucrurilor. „Fenomenologia *pură* reprezintă un domeniu de cercetări neutre, în care diferitele ştiinţe îşi au rădăcinile" [20]. Adevărul filozofic este un adevăr formal şi de aceea teoria fenomenologică a cunoaşterii este o ontologie formală. Husserl subliniază, în repetate rînduri, că „analitica, ca doctrină formală a ştiinţei, are, ca ştiinţele înseşi, o direcţie ontică şi, mai bine zis, datorită generalităţii ei apriorice, o direcţie ontologică. Ea este ontologie formală. Adevărurile ei apriorice enunţă ceea ce au de spus cu o generalitate formală pentru toate domeniile de obiecte în general..." [21]. Formalul constă în esenţele pure şi relaţiile necesare dintre ele. El este şi generalitate extremă şi concept categorial. În fenomenologie, formalul „rezidă deci în acest raport faţă de «obiectitate în general», faţă de *ceva în general*, cu cea mai vidă generalitate..." [22]. Reducînd formalul la o intenţie absolut vidă, fenomenologia nu-l mai poate recolta inductiv din mulţimea lucrurilor, ci îl poate cel mult dezhuma reductiv din substratul transcendental al ego-ului. Negarea *dialectică* prin care cunoaşterea saltă de pe treapta ei senzorială pe cea raţională devine în fenomenologie negarea *metafizică* a întregii lumi obiective. Inducţia este înlocuită cu reducţia. Referindu-se la „legile pur logice", Husserl afirmă că „nu prin mijlocirea unei inducţii, ci a unei evidenţe apodictice îşi găsesc ele fundamentul şi justificarea lor" [23]. Husserl face o distincţie radicală între mersul cunoaşterii de la specie la gen şi trecerea de la material la formal. „Astfel, a reflecta asupra noţiunii de esenţă nu înseamnă a atinge genul genurilor pentru cutare esenţă sau cutare gen suprem sau regiune ; înseamnă a trece de la material la formal" [24]. În vreme ce inducţia neagă oglindirea senzorială a fenomenelor pentru a da gîndirii posibilitatea să le *găsească* esenţa, reducţia suspendă „credinţa existenţială" pentru a permite gîndirii să *regăsească*

[19] Edm. Husserl, *op. cit.*, p. 4.

[20] *Ibidem*, p. 5.

[21] Idem, *Logique formelle et logique transcendentale*, Paris, P.U.F., 1957, p. 163.

[22] *Ibidem*, p. 120.

[23] Idem, *Recherches logiques*, t, I, Paris, P.U.F., 1959, p. 67.

[24] Idem, *Idées directrices pour une phénoménologie*, p. 47.

nişte esenţe pure care există dintotdeauna în ego-ul transcendental. De aceea adevărurile empirice ale ştiinţelor speciale nu pot afecta în nici un fel adevărurile eidetice ale filozofiei. Adevărurile filozofiei nu aşteaptă nici confirmări şi nici infirmări din partea ştiinţelor particulare. Pentru un fenomenolog, filozofice sînt numai acele adevăruri care nu pot fi supuse verificării. „Nu trebuie să se confunde judecata adevărată, cu un act de judecare exactă, conform adevărului, cu adevărul acestei judecăţi sau cu conţinutul adevărat al judecăţii. Judecata mea că $2 \times 2 = 4$ este desigur determinată cauzal, dar nu adevărul: $2 \times 2 = 4$"[25]. Cunoaşterea fenomenologică nu este o cunoaştere a lumii, ci o autocritică a cunoaşterii. Ea nu înaintează spre obiect, ci se întoarce spre subiectul din care izvorăşte atît ea, cît şi obiectul. Transferînd esenţele din obiect în subiect şi purificîndu-le de orice fel de substanţă, Husserl ajunge să le identifice cu formele logice vide. El crede că există nu numai viduri de cunoştinţe, dar şi cunoştinţe vide. Astfel, cunoaşterii nu-i mai rămîne altceva de făcut decît să se întoarcă la propriul ei izvor, care este şi izvorul întregii lumi. Cunoaşterea adevărată nu mai este nevoită să construiască forme logice în care să se structureze reflectarea proprietăţilor esenţiale ale lucrurilor, ci este suficient să se descopere pe ea însăşi. Devine, astfel, de prisos construirea unor modele explicative, al căror izomorfism ipotetic în raport cu lucrurile să poată fi supus confruntării experimentale. Husserl spune că „gîndirea fără contaminare, fără amestecul faptului şi esenţei, capătă ca *fundament* subiacent viziunea esenţelor"[26]. Pornind de la principiul fundamental potrivit căruia evidenţa se află la rădăcina ego-ului, fenomenologul nu „construieşte", ci „înlătură", pentru a lăsa să se vadă, nu „intervine", ci „se abţine", pentru a lăsa să apară.

Principalul instrument cu ajutorul căruia poate fenomenologul să regăsească sursa transcendentală a oricărui adevăr este inevitabil limbajul. Fără limbaj nu e posibilă nici punerea între paranteze necesară reducţiei fenomenologice, nici înlănţuirea fictivă a variaţiilor posibile ale unui lucru, indispensabilă reducţiei eidetice. Gîndirea umană este atît de slabă, încît nu-şi poate reprezenta esenţele altfel decît cu ajutorul unor semne, îndeosebi litere şi cifre. Însă „organizarea sensibilă a limbajului are meritul

---

[25] Edm. Husserl, *Recherches logiques*, t. I, p. 129.
[26] Idem, *Idées directrices pour une phénoménologie*, p. 25.

de a fi doar o condiţie de pornire, dar ea nu este decît o prefaţă a activităţii gîndirii propriu-zise“ [27]. Considerînd că tot ceea ce este împovărat de materie frînează retragerea cunoaşterii dincoace de subiectul natural, fenomenologia „este o luptă a limbajului împotriva lui însuşi, pentru a atinge originarul“ [28]. În faţa unităţii contradictorii dintre vorbire şi gîndire, fenomenologii sînt mult mai impresionaţi de contradicţia dintre ele decît de unitatea lor şi speră, în consecinţă, în victoria finală a gîndirii asupra vorbirii. Resemnîndu-se în faţa faptului că gîndirea nu se poate dispensa, la început, de vorbire, fenomenologul cere gîndirii să împiedice vorbirea de a-şi depăşi rolul, să se împotrivească tendinţelor ei naturaliste. Polarizarea propoziţiei într-un subiect şi un predicat este doar un vehicul pe care gîndirea îl părăseşte de îndată ce a izbutit să pătrundă în trăirea antepredicativă a ego-ului transcendental pentru a descoperi acolo esenţele constituante.

Căutînd să înţeleagă universalitatea formelor logice în opoziţie cu diversitatea concepţiilor despre lume şi a limbilor în care sînt exprimate, Husserl a crezut că găseşte explicaţia în caracterul lor transcendental, aprioric şi pur. Însă universalitatea lor se explică mai bine prin faptul că ele se constituie inductiv, în procesul social al mînuirii uneltelor şi al articulării vorbelor, structurînd, în cele din urmă, un conţinut cognitiv care reflectă ceea ce este de maximă generalitate în lumea obiectivă.

Husserl susţine că în vreme ce în ştiinţele particulare vorbirea întreţine iluzia identităţii lucrurilor de acelaşi gen, în filozofie ea ajută cunoaşterea să descopere subiectivitatea transcendentală. „Comunicarea creează unitatea. Lucrurile sale separate rămîn exterioare unele faţă de altele şi nu pot avea în comun nimic identic“ [29], scrie el. Dar, pe de altă parte, el enunţă celebra sa teză : „Subiectivitatea transcendentală este intersubiectivitatea“. Comentînd-o M. Merleau Ponty scrie următoarele : „Cînd vorbesc şi cînd înţeleg, experimentez prezenţa celuilalt în mine şi a mea în celălalt, care este dificultatea teoriei intersubiectivităţii, prezenţa reprezentatului, care este dificultatea teoriei timpului, şi

---

[27] Suzanne Bachelard, *La logique de Husserl*, Paris P.U.F., 1957, p. 70.
[28] Jean-F. Lyotard, *La Phénomenologie*, Paris, P.U.F., 1956, p. 45.
[29] Edm. Husserl, *L'esprit collectif*, p. 126.

înţeleg în sfîrşit ceea ce vrea să spună enigmatica propoziţie a lui Husserl" [30].

Mutînd esenţele din obiect în subiect, Husserl este nevoit să reducă generalul real la generalul uman. Dar generalul uman reflectă generalul real. Formele logice se constituie intersubiectiv, în şi prin limbaj, dar ele reflectă obiectul. Obiectivitatea formelor logice rezidă nu în intersubiectivitatea asigurată de limbaj, ci în valoarea lor reflectorie.

★

În opoziţie cu fenomenologia, pozitivismul logic reduce întreaga cunoaştere la o construcţie a limbajului. „S-ar putea rezuma întregul sens al cărţii — se autocomentează L. Wittgenstein — în aceste cuvinte : tot ce poate fi spus poate fi spus clar ; şi despre ce nu se poate vorbi trebuie să se tacă" [31].

Reducînd *esenţele* la operarea cu *aceleaşi* semne, Wittgenstein inaugurează reducerea ontologiei la gnoseologie, a gnoseologiei la logică şi a logicii la gramatică. „Identitatea obiectului o voi exprima prin identitatea semnului, şi nu cu ajutorul unui semn de identitate. Diferenţa obiectelor prin diferenţa semnelor" [32]. Fenomenele se constată, nu se descoperă. Numai esenţele aşteaptă să fie descoperite. Wittgenstein înlocuieşte însă descoperirea esenţelor prin invenţii lingvistice. „Gramatica este aceea care spune ce gen de obiect este ceva" [33]. După el, însăşi teologia nu este nimic altceva decît o gramatică.

Cunoaşterea devine, astfel, un demers cadenţat de dialogul dintre operaţiile cu lucruri şi operaţiile cu semnele lor.

Nu există nici o posibilitate de depăşire a limitelor limbajului. Dincolo de limbaj se întinde întunericul absolut. „Limitele limbajului meu semnifică limitele propriei mele lumi" [34].

Este adevărat că „lumina absolută" pe care o plasează Husserl *dincoace* de limbaj este echivalentă cu „întunericul absolut" pe care îl plasează Wittgenstein *dincolo* de limbaj. O lumină care nu se împiedică de nimic este tot un fel de beznă. Totuşi, din

---

[30] M. Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1965, p. 110.

[31] Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Paris, Gallimard, 1961, p. 27.

[32] *Ibidem*, p. 80.

[33] *Ibidem*, p. 243.

[34] *Ibidem*, p. 86.

unghiul lor de vedere, concepţiile rămîn diametral opuse. În neopozitivism limbajul absoarbe gîndirea şi gramatica absoarbe logica. Din transcendental, cum era în fenomenologie, apriorismul devine, în neopozitivism, convenţional. „A înţelege o frază înseamnă a înţelege un limbaj. A înţelege un limbaj înseamnă a fi stăpîn pe o tehnică“ [35]. Vidat de gîndire, limbajul se reduce la un sistem de semne sensibile, fonetice sau grafice. „Semnificaţia : o fizionomie“ [36]. Legile logicii sînt legile unei gramatici a sunetelor şi a grafiilor. „A reprezenta prin limbaj «ceva contrar logicii» înseamnă a reprezenta în geometrie prin coordonatele ei o figură contrară legilor spaţiului sau a indica coordonatele unui punct care nu există“ [37]. Wittgenstein încearcă să reducă la un sistem de semne sensibile pînă şi capacitatea proiectivă a gîndirii. „Folosim — scrie el — semnul sensibil (fonetic, grafic etc.) al propoziţiei ca proiectare a unei stări de lucruri posibile. Metoda de proiectare este gîndirea sensului propoziţiei“ [38]. Din reflectarea viitorului — această proprietate esenţială a gîndirii — nu mai rămîne decît o etichetă, care a fost folosită în trecut şi care mai poate fi folosită şi în viitor, cînd se vor ivi evenimente asemănătoare. „A înţelege o propoziţie înseamnă a şti ceea ce se petrece atunci cînd ea este adevărată“ [39]. Cu alte vorbe, o propoziţie nu exprimă niciodată reflectarea anticipativă a evenimentelor viitoare, ci este doar una din nenumăratele etichete de care dispune omul pentru a include noile evenimente în activitatea sa prezentă. Contestînd existenţa obiectivă a esenţelor, neopozitivismul neagă gîndirii orice posibilitate de a reflecta viitorul — esenţial înseamnă şi reiterativ — şi obligă cunoaşterea să se mulţumească cu clasificarea urmelor trecutului şi cu organizarea experienţelor prezente. Mai aproape de adevăr a fost Miron Costin cînd a scris, în stilul limbii române din veacul al XVII-lea, că „scriptura departe lucruri de ochii noştri ne face de le putem vedea cu cugetul nostru“ [40]. Neopozitivismul ajunge să anuleze avantajele pe care le-a cucerit omul din momentul în care a izbutit, cu ajutorul limbajului, să ţină lucrurile la o distanţă din ce în ce mai mare, permiţînd astfel gîndirii să le reflecte proprietăţi esenţiale din ce în ce mai profunde şi etape viitoare din ce în ce mai

[35] Ludwig Wittgenstein, *op cit.*, p. 202.
[36] *Ibidem*, p. 282.
[37] *Ibidem*, p. 36.
[38] *Ibidem*, p. 37.
[39] *Ibidem*, p. 48.
[40] Miron Costin, *Opere alese*, Bucureşti, Edit. tineretului, 1966, p. 218.

îndepărtate. Miron Costin are dreptate: limbajul permite omului să *priceapă* cu mintea ceea ce nu poate să *perceapă* cu simţurile: esenţa lucrurilor şi viitorul lor.

Neopozitivismul reţine din limbaj numai latura lui materială, îndreptîndu-l direct spre individualitatea lucrurilor, şi nu indirect, prin mijlocirea gîndirii, spre însuşirile lor generale. Pentru un neopozitivist limbajul este numai un sistem de semne materiale, cu ajutorul cărora oamenii introduc o ordine socială în dezordinea naturală. Limbajul, ca mediu în care şi prin care se constituie formele logice şi infralogice ale gîndirii, rămîne cu totul în afara preocupărilor neopozitivismului. O propoziţie care nu se referă la individualitatea prezentă a lucrurilor sau a raporturilor dintre ele nu mai este o propoziţie despre realitate, ci o propoziţie despre propoziţii. O propoziţie ori este empirică şi poate fi verificată experimental, ori este tautologică şi nici un fapt nu o poate confirma sau infirma, deoarece este totdeauna adevărată, prin convenţie. Tautologia este totdeauna adevărată, iar contradicţia, reversul tautologiei, este totdeauna falsă. Gramatica este o uriaşă tautologie. „Contradicţia este limita exterioară a propoziţiilor, tautologia este centrul lor lipsit de substanţă" [41]. Că tautologia nu este o formă logică vidă, ci structurează un conţinut de cunoaştere categorial am arătat-o în altă parte şi nu mai e nevoie să insist aici [42]. Este suficient să reamintesc că tautologia, prin conţinutul ei cognitiv, reflectă unitatea de extremă generalitate dintre esenţă şi fenomen, dintre cauză şi efect şi de aceea este ea intangibilă din partea experienţei. „Tautologia — scrie Wittgenstein — lasă realităţii tot spaţiul logic infinit; contradicţia umple tot spaţiul logic şi nu lasă nici un punct realităţii. Nici una din ele două nu poate, din această pricină, să determine realitatea în nici un fel" [43]. Tautologia este totdeauna adevărată nu pentru că nu se referă la realitate, ci pentru că se referă la cele mai generale proprietăţi şi raporturi din realitate, iar contradicţia este totdeauna falsă pentru că nu ţine seama de cele mai generale proprietăţi şi raporturi din realitate. Prevestind automatizarea unui limbaj în care nu se mai gîndeşte, ci cu care se ordonează, Wittgenstein scrie că „proba în logică nu este

---

[41] L. Wittgenstein, *op. cit.*, p. 68.

[42] Henri Wald, *Elemente de epistemologie generală*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1967, p. 65—71.

[43] L. Wittgenstein, *op. cit.*, p. 63.

decît un expedient mecanic pentru a recunoaște mai ușor tautologia acolo unde ea este mai complicată"[44]. Se poate întrezări deja momentul în care se va spune că a gîndi înseamnă a combina semne. Și semne poate să combine și mașina...

Știința nu este cunoaștere, ci un limbaj riguros sistematizat, singurul în stare să asigure organizarea coerentă a activității intersubiective. Limbajul este o invenție cu o valoare strict operațională și nicidecum cognitivă. O propoziție nu ne spune *ce este* un lucru, ci *ce putem* face cu el sau din el. Ceea ce interesează la o propoziție nu este adevărul ei, ci eficiența ei. De aceea Wittgenstein cere imperios readucerea cuvintelor „de la întrebuințarea lor metafizică la întrebuințarea lor cotidiană"[45].

Filozofia nu mai are astăzi altă menire decît să vindece rănile pe care și le-a făcut gîndirea, de-a lungul veacurilor, ori de cîte ori a încercat să escaladeze zidul înconjurător al limbajului. „Filozofia nu este o doctrină, ci o activitate. O operă filozofică rezidă esențialmente în elucidări"[46]. Filozofia este un parazit care se hrănește cu imperfecțiunile limbajului. Ea apare numai în momentele de relaxare a limbajului. „Problemele filozofice se nasc atunci cînd limbajul este în sărbătoare"[47].

Dacă fenomenologia subapreciază științele particulare, neopozitivismul disprețuiește filozofia. El speră că, pe măsură ce limbajul se perfecționează și devine capabil să lege mai strîns invențiile lingvistice de lucrurile descoperite, filozofia se va atrofia și, în cele din urmă, va dispărea. „S-ar putea numi «filozofie» — scrie Wittgenstein — ceea ce este posibil *înaintea* tuturor noilor descoperiri și a tuturor noilor invenții"[48].

Un limbaj bine construit, pretinde neopozitivismul, se poate dispensa de filozofie, de gîndire și chiar de om.

★

În filozofia românească, aceste două poziții diametral opuse privitoare la ponderea descoperirii și a invenției în cunoaștere au fost dezvoltate, într-un mod original, de Mircea Florian și Lucian Blaga. Primul denunță „mitul activității creatoare a gîndirii", iar

---

[44] L. Wittgenstein, *op. cit.*, p. 95.
[45] *Ibidem*, p. 166.
[46] *Ibidem*, p. 52.
[47] *Ibidem*, p. 133.
[48] *Ibidem*, p. 168.

celălalt proclamă creația ca unica modalitate omenească a cunoașterii. În filozofia lui Mircea Florian, limbajul nu poate decît să exprime descoperirile anterioare ale gîndirii și să întrețină iluzia activității inventive a cunoașterii ; în filozofia lui Lucian Blaga, limbajul este principalul instrument cu ajutorul căruia cunoașterea nu risipește tainele lumii, ci, dimpotrivă, le sporește cu creațiile sale.

Mircea Florian susține că „gîndirea nu e invenție, ci descoperire“ [49] și că „limbajul nu e nici dușmanul, nici prietenul gîndirii, ci este indiferent“ [50]. În concepția lui Lucian Blaga „inteligența omenească nu e o misterioasă fabrică de adevăruri absolute. Ea este un factor determinant în sînul realității, un centru de activități spontane, un creator de ficțiuni, de mituri. Vederile metafizice ale spiritualismului sau ale materialismului sînt mituri, și mit este și cutare ipoteză a științei moderne...“ [51], iar „felul metaforic de a vorbi despre lucruri nu este un fenomen periferial al psihologiei omului sau un ce întîmplător ; felul metaforic rezultă inevitabil, ca un corolar necesar din constituția și existența specific umană“ [52].

Considerînd-o ca pe o înrădăcinată prejudecată, convingerea în existența unei „lumi interioare“, a unor „conținuturi de conștiință“, a unei „activități creatoare a gîndirii“, M. Florian crede că eroarea fundamentală constă în faptul că „acțiunea care aparține corpului, a fost transpusă conștiinței și astfel creația din faptă a devenit o «creație interioară»“ [53]. După părerea sa, teoria potrivit căreia gîndirea construiește intern copii ale lucrurilor externe este un cerc vicios. El se întreabă „de unde știm că conținuturile de conștiință (percepțiile, ideile) sînt copii sau fotografii ale lucrurilor externe ? Expresia de copie ar fi justificată dacă, o dată cu copiile, am avea și lucrurile înșile pentru a le compara. Dar la ce-ar mai servi copiile sau imaginile dacă sînt avute chiar lucrurile, iar dacă nu sînt avute chiar lucrurile cu ce drept vorbim de copiile lor ? E aici un cerc vicios : mă folosesc de copii, singurele ce-mi sînt date, pentru a avea lucrurile înșile, și apoi recurgem la lucruri pentru a vorbi de copii sau imagini“ [54]. Cercul vicios este însă aparent. În practică nu putem avea de-a face

[49] M. Florian, *Ce este cunoștința*, București, 1947, p. 54.
[50] Idem, *Curs de logică*, vol. IV, București, 1945—1946, p. 86.
[51] L. Blaga, *Pietre pentru templul meu*, București, 1920, p. 10.
[52] Idem, *Geneza metaforei și sensul culturii*, București, 1937, p. 44.
[53] M. Florian, *Ce este cunoștința*, p. 50.
[54] *Ibidem*, p. 36.

decît cu individualitatea lucrurilor, în vreme ce ideile le reflectă proprietăţile lor generale şi legile lor de dezvoltare. Adaptarea animalelor la individualitatea lucrurilor este posibilă fără idei, dar adaptarea lucrurilor la ţelurile oamenilor nu este posibilă fără idei. Oamenii nu pot stăpîni lucrurile dacă nu le cunosc însuşirile lor generale. A gîndi nu înseamnă a afirma sau a nega ceva despre o copie, ci despre esenţa originalului pe care copia o reflectă. Cunoştinţele nu dublează inutil existenţa lucrurilor, iar practica face posibilă compararea cunoştinţelor cu lucrurile.

Înţelegînd prin „obiect" şi realul şi suprarealul şi irealul, Mircea Florian nu mai vede nici o distanţă între obiectul cunoştinţei şi cunoştinţa obiectului. „Cunoştinţa — afirmă el — este o posesiune nemijlocită a obiectului de către o conştiinţă" [55]. Împotrivindu-se creaţionismului, M. Florian ajunge să neglijeze şi deosebirile esenţiale dintre primordialitatea obiectului şi secunditatea subiectului, dintre infinitatea lumii şi cunoştinţele finite despre ea.

Contestînd gîndirii orice activitate creatoare, M. Florian nu neagă gîndirii orice fel de activitate: activitatea gîndirii se consumă toată în tensiunea prin care subiectul îşi clarifică obiectul, iar limbajul nu face decît să exprime claritatea astfel obţinută şi să transforme cunoştinţele în noţiuni, judecăţi şi raţionamente. Noţiunea este însuşi obiectul avut clar şi exprimat printr-un cuvînt, iar judecata este exprimarea printr-o propoziţie a unui gînd. Eroarea nu e de domeniul gîndirii, ci al limbajului. Contradicţia nu poate fi nici ontologică, nici gnoseologică şi nici logică, ci doar gramaticală. Într-o judecată, tot ceea ce este invenţie aparţine propoziţiei, gîndului îi aparţine numai descoperirea.

Dimpotrivă, pentru Lucian Blaga „faptul că nu sîntem statice oglinzi, ci fiinţe urzite din instabilitate şi efort constituie o dovadă că sîntem creaturi înadins refuzate de adevăr, spre a fi cu atît mai mult creaturi destinate creaţiei" [56]. Dar fiindcă „orice eventuală cunoaştere absolută, proprie unui subiect periferial al existenţei ar însemna un pericol de descentralizare a existenţei" [57], Marele Anonim îşi apără dominaţia prin intermediul categoriilor stilistice, care sînt „frîne transcendente, un fel de stavili impuse

---

[55] M. Florian, *op. cit.*, p. 57.

[56] Lucian Blaga, *Trilogia cunoaşterii*, Bucureşti, 1943, p. 372.

[57] *Ibidem*, p. 373.

omului şi spontaneităţii sale creatoare pentru a nu putea niciodată revela în chip pozitiv adecvat misterele lumii"[58].

Categoriile stilistice îl împing mereu pe om dincolo de experienţa sensibilă, dar tot ele zădărnicesc orice efort de a converti tainele lumii în cunoştinţe adecvate.

În filozofia lui Mircea Florian descoperirea este asigurată prin sacrificarea creaţiei, iar în filozofia lui Lucian Blaga creaţia este asigurată prin sacrificarea descoperirii. Primul a dizolvat subiectul în obiect, iar celălalt a izolat subiectul de obiect. Nici unul nu a ajuns la înţelegerea unităţii contradictorii dintre invenţie şi descoperire.

2. ETAPA MITO-LOGICĂ

În construirea adevărului, limbajul străbate două etape principale : mito-logică şi logică.

Înainte de a izbuti să construiască formele logice ale reflectării generalului, degajîndu-le de reprezentările senzoriale ale lucrurilor individuale, limbajul parcurge, în mod necesar, o îndelungată perioadă preponderent metaforică şi mitică. În vreme ce metafora este instrumentul cu ajutorul căruia oamenii îşi construiesc *noţiunile obişnuite,* mitul este instrumentul cu ajutorul căruia îşi construiesc *categoriile.* „Mitul oferă un adevăr expresiv şi recapitulativ ; cine ar îndrăzni să susţină că, în ciuda primejdiei anumitor folosiri ale sale, el nu avea totuşi nici o virtute euristică ?"[59]. Claude Lévi-Strauss susţine chiar că „miturile şi simbolurile sălbaticului trebuie să ne apară, dacă nu ca o formă superioară de cunoaştere, cel puţin ca cea mai fundamentală, singura într-adevăr comună şi faţă de care gîndirea ştiinţifică constituie doar vîrful călit..."[60].

Însă la început vorbirea contribuia mult mai puţin la construirea formelor logice ale gîndirii şi mult mai mult la expresia vieţii afective şi la influenţarea voinţei de acţiune a interlocutorilor. Aceasta nu înseamnă însă, după cum crede Eric Buyssens, că „semnificaţia unei fraze trebuie definită ca influenţa

---

[58] L. Blaga, *Geneza metaforei şi sensul culturii,* p. 181.

[59] Maurice Nédoncelle, *Mythe et vérité dans l'histoire des personnes,* în „La Vérité", t. II, Louvain-Paris, 1965, p. 65.

[60] Cl. Lévi-Strauss, *op. cit.,* p. 103.

pe care vorbitorul caută s-o exercite asupra ascultătorului"[61]. Limbajul primitiv nu este *exclusiv* emoţional, ci doar *precumpănitor* emoţional. Cu atît mai neîndreptăţită este reducerea limbajului contemporan numai la valoarea lui de influenţare.

Este adevărat că, fiind mult mai emotiv decît contemporanul nostru cult şi civilizat, omul primitiv avea un limbaj mult mai muzical. Cuvintele erau mai lungi şi mai mult cîntate decît pronunţate. La început a existat, probabil, mai mult o vorbire cîntată şi o cîntare vorbită decît sintagme enunţiative. Cînd vorbitorul este stăpînit de o emoţie, intonaţia joacă un rol mai mare decît atunci cînd este indiferent sau calm. Cu timpul, accentul muzical a făcut loc accentului ritmic, atît de important în organizarea socială a muncii. De pildă, într-o limbă bantu, Kirundi, acela care vrea să zică „departe" sau „foarte departe" nu dispune decît de un singur cuvînt : „hafi" ; însă îl accentuează cu o intensitate mai mare sau mai mică pentru a exprima gradul de depărtare.

Limbajul mitic nu a fost însă niciodată lipsit cu desăvîrşire de un element raţional. Mitul este o ficţiune care sensibilizează un adevăr sau, cum spunea încă Theon din Alexandria, „un discurs mincinos care figurează adevărul"[62].

Roland Barthes este de părere că „mitul are efectiv o dublă funcţie : desemnează şi notifică, face să se înţeleagă şi impune"[63].

De fapt, mitul mai mult desemnează decît notifică şi mai mult impune decît face să se înţeleagă, deoarece limbajul mitic este mai mult un mijloc de comunicare şi de influenţare decît un mijloc de cugetare şi de explicare.

Nevoia urgentă de a colabora în lupta cu natura i-a silit pe oameni să făurească limbajul în primul rînd ca *mijloc de comunicare*. Însă recent „ieşiţi" din starea naturală, oamenii n-aveau să-şi comunice unii altora „teorii", ci „îndemnuri". Limbajul era menit mai mult să *emoţioneze* pentru a realiza coordonarea acţiunilor decît să informeze.

Pe temelia materială a sunetelor, limbajul cristalizează reacţiile *pragmatico-afective* ale subiectului faţă de obiect în forme *infralogice* — accente, intonaţii, debit verbal, metafore —, participînd astfel, în mod nemijlocit, la constituirea formelor logice :

---

[61] Eric Buyssens, *Linguistique historique*, Paris, P.U.F., 1965, p. 111.
[62] Jean Pépin, *Mythe et allégorie*, Paris, 1958, p. 177.
[63] R. Barthes, *Mythologies*, Paris, 1957, p. 224.

noţiuni, judecăţi, raţionamente. Am preferat termenul de „infra-logic" şi nu pe acela de „prelogic", de „extralogic", de „ilogic" sau de „antilogic", deoarece exprimă mai fidel faptul că reacţiile pragmatico-afective cristalizate în limbaj nu sînt nici anterioare formelor logice, nici indiferente faţă de ele, nici nu le împiedică procesul de constituire, ci participă nemijlocit la structurarea lor. Ele formează o unitate contradictorie în care infralogicul este primordial, dar nu anterior, iar logicul este secund, dar nu secundar, întrepătrunzîndu-se în procesul reflectării obiectului de către subiect. Cîtă vreme puterea oamenilor asupra naturii este încă superficială şi restrînsă, reacţiile pragmatico-afective precumpănesc faţă de cele cognitive, iar limbajul nu vizează încă esenţe şi cauze, ci doar raporturi, relativ repetabile, de coexistenţă şi de succesiune. Înainte de a viza aparenta atemporalitate a Universului, limbajul încearcă să înregistreze sincroniile şi diacroniile lucrurilor şi evenimentelor din mediul înconjurător.

Axa limbajului a rămas vreme îndelungată înclinată de partea formelor lui infralogice. Limba japoneză, de pildă, surprinsă de întîlnirea ei cu limbile europene într-un stadiu încă străvechi, o dovedeşte cu prisosinţă.

Convins că „limbajul este solul nutritiv al gîndirii unui popor" [64], Léon Elders constată că limba japoneză este şi astăzi mult mai atentă la proprietăţile mai puţin generale decît la cele mai generale, că este mai sensibilă la *raportul* dintre parte şi întreg decît la *unitatea* dintre individual şi general, că este mai bogată în abstracţii *analitice* decît în abstracţii *inductive*, că este mai săracă în afirmaţii şi negaţii decît în întrebări şi îndemnuri.

„Pentru un japonez, dacă dăm crezare limbajului său — scrie L. Elders —, un obiect concret nu este privit atît ca unitate, cît ca o sumă de părţi. Japonezii par să gîndească prin compunere, adăugînd unele elemente altora, fără să facă din ele o adevărată unitate" [65].

Exemplificînd, Elders arată că „un cuvînt atît de simplu ca *Ki* (arbore) înseamnă mai degrabă lemnul unui arbore decît totalitatea lui vie. De aceea nu se poate spune că un ki înfloreşte; numai florile arborelui înfloresc [66]. Că limba japoneză s-a structurat înainte ca japonezul să fi devenit conştient de opoziţia

[64] Léon Elders, *Les rapports de la langue et de la pensée japonaises*, în „Revue philosophique", 1966, nr. 3, p. 391.
[65] *Ibidem*, p. 396.
[66] *Ibidem*, p. 394.

dintre subiect şi obiect, şi într-un moment în care universalul încă nu-l interesa, reiese şi din lipsa articolului definit. „În limbile indo-europene, articolul definit a ieşit din pronume demonstrative. A contribuit la geneza lui nevoia de a distinge obiectul de persoana care vorbeşte. În al doilea rînd, la origine, introducerea articolului dovedea că se face o deosebire între un lucru în sine şi obiectul concret despre care se vorbeşte. Într-o limbă, formarea articolului se impune de îndată ce s-a ajuns să se conceapă esenţa universală conţinută în concept şi se resimte necesitatea de a o deosebi de obiectul concret"[67]. Elders observă că „ordinea obiectivă, adică ordinea unei realităţi opuse subiectului, nu există în scara de valori a unui japonez"[68]. Spre deosebire de limbile indo-europene, în care prepoziţiile au derivat din adverbe, în limba japoneză majoritatea cuvintelor care îndeplinesc funcţia de prepoziţii sînt încă adverbe, iar celelalte, ca *mawari* (împrejur), *shita* (sub), sînt mai curînd nume, dacă se ţine seama de modul în care sînt folosite.

Deosebit de caracteristic pentru nivelul de abstractizare „fosilizat" în structura gramaticală a limbii japoneze este lipsa unei forme speciale de viitor din morfologia verbelor. „Care sînt timpurile pe care le cunoaşte japoneza? Mai întîi trecutul, care nu e subdivizat în alte specii. Viitorul, ca atare, lipseşte. Există o formă potenţială, care este folosită în loc de viitor, dar care nu are acelaşi grad de inevitabilitate ca viitorul în limbile indoeuropene. Un japonez nu este sigur de viitor; el nu îndrăzneşte nici să-l afirme..."[69].

De altfel, limba japoneză este astfel organizată, încît principala ei menire este să cîştige adeziunea interlocutorului şi nu să-i sporească informaţiile. Conversînd, japonezul caută mai mult aprobări decît adevăruri. De aceea în japoneză „propoziţia enunţiativă este relativ rară în limba vorbită"[70].

Ţinînd în mai mare măsură să mişte starea de spirit a interlocutorului decît să-l vestească numai, fraza japoneză este plină de elemente secundare şi se construieşte prin juxtapunere, nu prin subordonare. Elders precizează că „scopul unui argument,

---

[67] Léon Elders, *op. cit.*, p. 396—397.
[68] *Ibidem*, p. 397.
[69] *Ibidem*, p. 400.
[70] *Ibidem*, p. 402.

după cum a scris R. P. Candau, nu este atît de a comunica adevărul, ci de a antrena aprobarea celuilalt și de a intersubiectiviza propria lui gîndire“ [71]. Este limpede de ce în japoneză „o analiză a conceptelor, o împărțire a temei și a definițiilor nu sînt necesare, ba uneori ele sînt chiar stingheritoare. Exemplele sînt acelea care antrenează cel mai adesea adeziunea“ [72]. O limbă înclinată precumpănitor spre formele ei infralogice este mult mai ilustrativă decît explicativă. „Aceasta dovedește, pe de o parte, că sensibilitatea întrece gîndirea și că japonezii gîndesc pentru a simți, iar pe de altă parte că în Japonia conștiința colectivă este încă foarte puternică“ [73].

În încheiere, Elders este de părere că „un progres mai real spre o gîndire mai abstractă s-ar săvîrși numai dacă poporul ar putea să se hotărască într-o zi să abandoneze scrierea ideografică, chiar dacă această abolire ar antrena pierderi în alte domenii“ [74].

Să nu se piardă însă din vedere că japoneza, fiind limba unui popor contemporan deosebit de evoluat, conservă doar *urmele* unui trecut îndepărtat. Ea ne ajută, totuși, să înțelegem mai bine caracterul mito-magic al limbajului vorbit de oameni la începuturile istoriei lor. Căci mitul nu este decît un limbaj cu valoare magică, în care formele infralogice împiedică distanțarea formelor logice de sursa lor senzorial-afectivă. În limbajul mitic, preponderența formelor infralogice menține formele logice în preajma izvorului lor senzorial afectiv.

Mitul nu este o poveste fantastică pe care vorbirea se străduiește doar să o exprime, ci este un mod de gîndire nemijlocit legat de un anumit stadiu de dezvoltare al limbajului.

Giorgio de Santillana se apropie foarte mult de această înțelegere a mitului cînd afirmă că „gîndirea mitică nu înseamnă ceea ce reprezintă mitul pentru un popor care are limbaj scris, adică o fantezie care *se altoiește* pe un discurs; ci, dimpotrivă el este însăși expresia gîndirii corecte, căci nu există decît un singur fel de a înlănțui ideile într-o lume fără scriere, acela de a povesti o poveste“ [75].

---

[71] Léon Elders, *op. cit.*, p. 405.
[72] *Ibidem*, p. 405.
[73] *Ibidem*, p. 402.
[74] *Ibidem*, p. 406.
[75] Giorgio de Santillana în *Le concept d'information dans la science contemporaine*, Paris, 1965, p. 24.

Mitul este o narațiune care povestește acțiunile demiurgice ale unor ființe prodigioase. Prin limbajul mitic oamenii au încercat să înțeleagă mai bine lumea și să-și sporească puterea asupra ei. Într-o lume în care esența se manifestă prin fenomen, oamenii încep să-și ia în stăpînire mediul înconjurător prin intermediul întruchipărilor sensibile ale esențelor. Miturile ocupă, vremelnic, distanța care se ivește mereu între ceea ce oamenii *pot* să facă și ceea ce *doresc* să facă. Cu ajutorul miturilor, oamenii se străduiau să realizeze în mod practic ceea ce încă nu înțeleseseră în mod teoretic. Miturile sînt reprezentările sensibile pe care se sprijină noțiunile sincretice despre ceea ce nu a intrat încă sub stăpînirea oamenilor. Prin intermediul individualului, mitul vorbește despre general. În acest sens, are dreptate Ernesto Grassi cînd afirmă că „mitul fundamentează logosul, lumea care nu se poate decît arăta fundamentează lumea care se poate doar demonstra" [76]. Hans Werner Bartsch este de părere că „limba mitului este folosită pentru a permite să se enunțe cu ajutorul conceptelor de aici de jos ceea ce se raportează la extraterestru, la Divinitate" [77]. De fapt, limba mitului este folosită să se evoce cu ajutorul reprezentărilor ceea ce este nereprezentabil : *proprietățile generale ale lucrurilor*.

Bogăția limbajului mitic în forme infralogice a fost determinată de faptul că mitul a fost făurit mai mult ca *model operativ* decît ca *teorie cognitivă*. Oamenii își povesteau și își repovesteau miturile pentru a se împărtăși din îndrăzneala și din forța eroilor lor. Adresîndu-se mai mult sensibilității decît intelectului, mitul este un limbaj mai mult evocativ decît explicativ.

Deși construit din mai puține cunoștințe, decît dorințe, mitul nu este un limbaj irațional. El exprimă deja cel mai esențial demers al rațiunii : *distincția dintre sensibil și inteligibil*. Raționalitatea mitului rezidă în faptul că el se folosește de sensibil pentru a viza inteligibilul. Miturile povestesc nu ceea ce se vede, ci ceea ce s-a întîmplat „dincolo" de ceea ce se vede. Ele nu vizează numai evenimentele despre care povestesc, ci îndeosebi cauza lor, originea lor. Miturile nu se mărginesc să povestească întîmplările, ci le și interpretează. Oamenii și-au dat

---

[76] Ernesto Grassi, *Pertinence et insuffisance du langage*, în *Mem. del XIII Congr. Intern. de Filos.*, vol. V, Mexico, 1964, p. 129.

[77] H. W. Bartsch, *La technique de la langue religieuse*, în „Archivio di filosofia", Padova, 1964, p. 235.

seama destul de repede că nu pot transforma lucrurile dacă nu le cunosc originea. Un mit povestește mai totdeauna o geneză. În mit generalul se află încă în înțelesul lui etimologic: *cel ce dă naștere*. De aceea timpul este una din dimensiunile fundamentale ale mitului. Evenimentele care s-au petrecut „demult" seamănă întrucîtva cu esența care se află „dincolo" de fenomene: depășesc experiența imediată. Mitul relatează întîmplări care au avut loc în vremea fabuloasă „a începuturilor".

Trăind aproape exclusiv în prezent, trecutul fiind legendar, iar viitorul fiind imediat, scrierea acelor vremuri nu putea fi decît mitografică. Spre deosebire de scrierea contemporană, unilineară și succesivă, mitograma este sinoptică și simultană.

S-a spus, pe drept cuvînt, că mitul este o imensă metaforă, în vreme ce metafora este un mit infim. Să nu se piardă însă din vedere faptul că metafora este mediul lingvistic nutritiv din care se ivesc *noțiunile*, în vreme ce mitul este mediul lingvistic nutritiv în care se formează *categoriile*. Metaforele sporesc expresivitatea noțiunilor, iar miturile sporesc expresivitatea categoriilor. Așa se și explică de ce se poate traduce limbajul mitic într-unul științific. S-ar putea spune că dacă mitul este modalitatea arhaică a filozofiei, filozofia este modalitatea modernă a mitului.

Este interesantă, din acest punct de vedere, compararea a două mituri: paradisul iudeu și paradisul platonic. Primul poate fi tradus prin propoziția: cunoașterea este un rău; al doilea poate fi tradus prin propoziția: cunoașterea este un bine [78]. Comentînd diametral-opoziția dintre aceste două mituri, Chr. Brunet scrie că paradisul terestru mozaic, cu arborele său de neatins la mijloc, ar putea părea unui platonician un loc de condamnare, un exil departe de esențial, mai rău decît acela în care trăim [79]. Ar fi deosebit de revelator să se găsească explicația acestei contradicții. Poate că mitul mozaic, cu mult mai vechi decît cel platonic, exprimă nostalgia unui popor asuprit după viața fericită a necuvîntătoarelor, iar mitul platonic exprimă optimismul gnoseologic al unui popor liber, în plină dezvoltare. Pe de altă parte,

---

[78] Chr. Brunet, *Mythes et croyances*, în „Rev. de Méta. et de Mor.", 1964, nr. 3, p. 283.
[79] *Ibidem*.

atunci cînd s-a zămislit mitul mozaic oamenii erau încă slabi, la începutul luptei lor cu natura, şi mai jinduiau după viaţa fiinţelor care nu au probleme de rezolvat, ci piedici de ocolit. Să nu se uite că totemismul nu se afla mult în urmă. Dimpotrivă, în epoca lui Pericle, oamenii începuseră să stăpînească natura şi aveau din ce în ce mai multă încredere în cunoaştere.

Mitul povesteşte, deşteptînd reprezentări, despre fenomene prin care se manifestă o esenţă reflectabilă doar noţional.

Din examinarea limbajului mitic reiese că el conţine în mult mai mare măsură raţionalitate decît cunoştinţe. Miturile nu dezvăluie adevărata esenţă şi adevărata cauză a lucrurilor, dar indică deja faptul de extremă generalitate că orice lucru are o esenţă şi o cauză. Raţionalitatea mitului constă tocmai în faptul că prin conţinutul lui cognitiv extrem de sărac tinde să fie atotcuprinzător [80].

Conţinutul cognitiv al miturilor este nucleul raţional al conţinutului categorial cristalizat în viitoarele forme logice „pure".

Deosebirea dintre limbajul mitic şi cel ştiinţific nu constă, aşadar, în faptul că primul exprimă o ficţiune şi celălalt un adevăr. Ficţiune şi adevăr există şi într-un caz şi în celălalt. Cea mai banală noţiune este deja o ficţiune. Omul nu poate cunoaşte decît *omeneşte* ceea ce este independent de om. Adevărul este o invenţie umană. Omul *inventează* lumea aşa cum este ea. El reconstruieşte în mod teoretic lumea cu care are de-a face în mod practic. „Cunoaşterea implică în mod necesar o *recreaţie ideală* a lumii reale" [81], notează şi Robert Givord.

Alta este deosebirea. În timp ce limbajul mitic exprimă adevărul mai mult prin reprezentări, adresîndu-se cu precădere sensibilităţii interlocutorului, limbajul ştiinţific exprimă acelaşi adevăr prin concepte, adresîndu-se cu precădere intelectului său. Amîndouă limbajele sînt ficţiuni care reflectă realitatea în esenţialitatea ei [82].

Limbajul, prin funcţia lui de comunicare, prin stabilitatea relativă a structurii lui gramaticale şi fonetice, prin forţa lui me-

---

[80] Cunoştinţele *empirice* pe care le înregistrează se află „dincoace" de *raţionalitatea* lui.

[81] Robert Givord, *La vérité est une médiation*, în *„La vérité"*, vol. I, Paris-Louvain, 1965, p. 28.

[82] Fireşte că am închis între paranteze deosebirea — neinteresantă aici — între „precizia" cunoştinţelor empirice ale miturilor şi precizia cunoştinţelor teoretice ale diferitelor ştiinţe. A fost vorba doar de limbajul ştiinţific al filozofiei.

taforică, participă în mod nemijlocit la construirea miturilor și filozofiei. „Realitatea — scrie R. Givord — nu este mai întîi cunoscută și apoi exprimată; ea este dezvăluită, descoperită, ea devine *aletheia* în însuși actul de a o exprima, deci în crearea expresiilor care o transmit spiritului“ [83].

În acest sens cred că trebuie înțeleasă faimoasa afirmație a lui Marx: „Realitatea nemijlocită a gîndirii este *limba*“ [84].

3. ETAPA LOGICĂ

Norbert Wiener spunea că „natura nu se lasă descifrată fără rezistență, însă ea nu pune o mare ingeniozitate pentru a împiedica orice comunicare între lumea exterioară și noi“ [85]. Dar rezistența naturii obligă *omul* la un mare efort de ingeniozitate pentru a stabili o comunicare permanentă între el și lumea exterioară. Deși este mai mult indiferent decît ostil, obiectul silește subiectul la o inițiativă neîncetată de cunoaștere și de stăpînire.

Inventînd unealta și vorbirea, oamenii izbutesc să depășească adaptarea *naturală* la mișcarea fenomenelor și să înceapă adaptarea *culturală* a mișcării fenomenelor potrivit intențiilor umane. Însă omul nu poate stăpîni practic fenomenele dacă nu se „supune“ teoretic esenței lor. Omul își cucerește libertatea sa subiectivă de a transforma lumea numai dacă se supune necesității ei obiective. Unealta și vorbirea i-au permis omului să țină la o oarecare distanță lucrurile și să pornească, astfel, pe drumul anevoios care duce la descoperirea unor esențe din ce în ce mai adînci, inventînd explicații din ce în ce mai ample.

Ceea ce i-a uimit întotdeauna pe gînditorii nedialecticieni este faptul incontestabil că lumea aceasta poate fi înțeleasă și dominată. „Se poate spune — scria Albert Einstein — că eternul mister al lumii este comprehensibilitatea ei“ [86].

Faptul că lumea este comprehensibilă apare însă ca un „miracol“ [87] numai dacă se pierde din vedere că subiectul este însuși

---

[83] R. Givord, *op. cit.*, p. 29.
[84] Karl Marx și F. Engels, *Ideologia germană*, București, 1956, p. 489.
[85] N. Wiener, *op. cit.*, p. 42.
[86] Albert Einstein, *Conceptions scientifiques, morales et sociales*, Paris, Flammarion, 1952, p. 68.
[87] *Ibidem*, p. 69.

obiectul care capătă încetul cu încetul conștiință de sine. Există nu numai un metabolism biologic între organism și mediu, ci și un „metabolism intelectual" între subiect și obiect. Adevărul științific este modalitatea omenească de a fi a legilor naturale. Între subiect și obiect nu există numai o opoziție, ci și o unitate, obiectul fiind primordial, iar subiectul secund, obiectul transformîndu-se în subiect în decursul unui proces continuu de întrepătrundere. „Pur și simplu — scrie cunoscutul fizician L. Rosenfeld — nu ne este permis de a neglija faptul că știința este o activitate umană legată de orice proces de adaptare organică a spiritului uman la lumea exterioară"[88]. Mai sînt totuși mulți teoreticieni care contestă omului posibilitatea de a cunoaște *omenește* ceea ce este *independent de om*. Opoziția dintre om și natură li se pare mai reală decît unitatea lor. Eric Buyssens rămîne la părerea că „nu avem nici un mijloc de a compara cunoașterea unui obiect cu obiectul cunoscut ; a cunoaște înseamnă pur și simplu a fi capabil de a recunoaște... ; se numește idee obiectivă aceea asupra căreia oamenii sînt de acord, dar aceasta nu schimbă cu nimic caracterul ei subiectiv"[89].

Dacă între subiect și obiect nu se poate găsi nici o legătură, atunci orice „obiect" este, în mod firesc, o creație a subiectului. Adevărul se reduce, în consecință, la una din nenumăratele posibilități de coerență logică sau de eficiență experimentală. „Este clar — afirmă K. Tatarkiewicz — că nu se poate spune despre un model că este adevărat (se poate numai constata că e corect construit din punctul de vedere al exigențelor metodologice prealabil admise ; dacă este vorba de un sistem, se poate spune, în plus, că a fost verificat experimental în împrejurări date)"[90]. Iar Amedée Ponceau, pornind de la convingerea că „lumea noastră lamentabilă sau derizorie este spectacolul proiectat de eșecurile noastre"[91], conchide că, în ceea ce privește existența, nu este cazul „de a o organiza în idee, ci de a ne face loc în ea"[92].

Desigur că în realitatea obiectivă nu există nici forme logice și nici adevăruri științifice. Acestea sînt construcții omenești cu

---

[88] L. Rosenfeld, *Le conflict épistémologique entre Einstein et Bohr*, în „Rev. de Méta. et de Mor.", 1962, nr. 2, p. 151.

[89] Eric Buyssens, *op. cit.*, p. 99.

[90] K. Tatarkiewicz, *Modèles et systemès déductifs*, în „Dialectica", 1962, nr. 63, p. 281.

[91] Amedée Ponceau, *Le sens de l'existence du monde*, în „Rev. de Méta. et de Mor.", 1961, nr. 4, p. 458.

[92] *Ibidem.*

ajutorul cărora oamenii devin în stare să descopere lumea așa cum este ea, independent de omenire. Nimeni nu se mai îndoiește în zilele noastre că „fiecare din ideile noastre abstracte este, într-un anumit sens, antropomorfă" [93]. Însă „antropomorfă" înseamnă „sub formă omenească". Cu alte vorbe, omenească este numai „forma" prin care obiectul este reflectat de subiect, nu și „conținutul", care este „izomorf" cu esențialul din realitate. Formele cognitive pe care le creează gîndirea omenească reflectă lumea așa cum *este* ea și nu așa cum *apare* ea diferitelor ființe sensibile animale sau umane. Negrul, de pildă, este o culoare numai din punct de vedere psihologic; din punct de vedere fiziologic negrul nu este altceva decît un minimum de excitație, iar din punct de vedere fizic o lipsă de iritație. Negînd dialectic sensibilitatea, rațiunea nu mai reflectă „lucruri", ci „proprietăți" și „raporturi" esențiale din realitate. Einstein exagerează cînd susține că „întreaga știință nu este nimic altceva decît epurarea gîndirii zilnice" [94]. De fapt, „epurarea" vizează nu însăși gîndirea, ci numai sensibilitatea — senzații și emoții —, care, deși contribuie la cristalizarea formelor logice ale cunoașterii, le și tulbură într-o măsură mai mare sau mai mică. Rațiunea nu înlătură subiectivitatea, ci, dimpotrivă, folosește invențiile subiectului pentru a ajunge la descoperirea lumii așa cum este ea. Văzînd în subiectivitate numai un ecran care împiedică descoperirea obiectului, Ferdinand Alquié crede că „știința este constituirea obiectivității prin înlăturarea subiectivității. Aceasta înseamnă a spune că ea definește subiectivitatea ca pe ceva de care se poate, cel puțin de drept, face abstracție" [95]. Formele reflectării raționale fiind ele însele subiective, fac abstracție nu de subiectivitate ci de oglindirile senzoriale ale fenomenelor. Nu e greu de răspuns la întrebarea „Pentru ce să privilegiezi elementul general mai mult decît diferența specifică?" [96]. Deoarece numai astfel poate fi descoperită lumea așa cum este ea, independent de trăirile afectivo-volitive ale omului.

Într-adevăr, un proces de negare dialectică se petrece în decursul cunoașterii științifice. Teoria neagă practica senzorial-afectivă

---

[93] Andrzej Grzegorczyk, *La compréhension des théories abstraites*, în *Actes du XII-ème Congres Internattional de Philosophie*, vol. V, Mexico, 1964, p. 195.

[94] A. Einstein, *op. cit.*, p. 66.

[95] F. Alquié, *L'expérience*, Paris, P.U.F., 1957, p. V—VI.

[96] Pierre Dubois, *Aspects nouveaux du pluralisme en Grande-Bretagne*, în „Rev. de Méta. et de Mor.", 1964, nr. 3, p. 295.

care a mobilizat cunoaşterea pînă în preajma esenţialului din lucruri. În vreme ce trăirea senzorial-afectivă este individuală şi diferenţiatoare, raţiunea este general-umană şi identificatoare. Cunoaşterea devine ştiinţifică prin depăşirea participării senzorial-afective a subiectului la obiectul studiat.

Teoria ştiinţifică este rezultatul unei *apoziţii* între subiect şi obiect şi nu al unei comuniuni *simpatetice* între subiect şi obiect. De aceea adevărul ştiinţific, reflectînd generalul din lucruri, este general-uman şi nu individual. Fenomenul este diferit pentru fiecare, în vreme ce esenţa este aceeaşi pentru toţi.

Obiectivitatea nu se reduce la un acord intersubiectiv, după cum crede şi Einstein, de vreme ce ţine să sublinieze independenţa logică a conceptului faţă de experienţa sensibilă. După el, raportul dintre experienţa sensibilă şi gîndirea logică „nu este asemănător aceluia dintre supă şi carne, ci, mai degrabă, aceluia dintre numărul de la vestiar şi pardesiu" [97]. Cu alte vorbe, teoria nu izvorăşte din *practica* socială, ci este o *convenţie* socială, iar funcţia ei nu este deci cognitivă, ci doar organizatorică. Societatea este însă numai mediul necesar în care şi prin care subiectul individual îşi formează cunoştinţele sale, dar aceste cunoştinţe, reflectă însuşi obiectul. Văzînd între om şi natură nu numai opoziţia, ci şi unitatea, Mikel Dufrenne se apropie de înţelegerea materialist-dialectică a raportului dintre natură şi om. „Dacă e bine să fii pe lume — scrie el —, dacă această lume poate fi locuită şi cunoscută, se datorează faptului că ne seamănă ca un frate. Înainte chiar ca noi s-o amenajăm, înainte chiar ca industria noastră să constituie un mediu tehnic, mediul natural este întrucîtva uman" [98]. Omogenitatea dintre natură şi om nu anulează antagonismul dintre om şi natură, nu poate suspenda duelul continuu pe care îl desfăşoară omul împotriva naturii. Şi acest duel nu este altceva decît *practica*, adică procesul neîncetat prin care omul se identifică naturii şi se diferenţiază de ea, o cunoaşte şi o domină.

Prin practică omul intră în contact nemijlocit cu realitatea, îşi elaborează construcţiile sale teoretice, le confruntă direct cu realitatea şi apoi le realizează. Practica este deci un proces complex, care nu se desfăşoară continuu la acelaşi nivel.

Duelul necontenit dintre om şi natură, dintre subiect şi obiect se desfăşoară pe trei trepte ale practicii, calitativ deosebite :

---

[97] A. Einstein, *op. cit.*, p. 71.
[98] Mikel Dufrenne, *La notion d'„a priori"*, Paris, P.U.F., 1959, p. 228.

experiență, experiment și *muncă*. În experiență predomină obiectul, în experiment subiectul și obiectul se echilibrează, iar în muncă predomină subiectul. În experiență subiectul se izbește de obiect, în experiment subiectul încearcă obiectul, iar în muncă subiectul adaptează obiectul la nevoile sale. Experiența nu presupune decît acțiunea spontană a subiectului asupra obiectului, în vreme ce experimentul presupune o ipoteză de lucru, iar munca o predicție.

Experiența este ansamblul unor observații înregistrate de subiect cu prilejul contactului nemijlocit cu obiectul ; experimentul este o experiență intenționată ; munca este activitatea socială de transformare a naturii și societății. Ea este aceea care determină trăsătura fundamentală a cunoașterii omenești : *forța ei de anticipare*. În procesul muncii, unitatea dialectică dintre fenomen și esență determină unitatea dialectică dintre senzorial și rațional ; cele două *laturi* contradictorii ale obiectului cunoașterii determină cele două *trepte* contradictorii ale cunoașterii obiectului.

Reflectarea este un fenomen natural. Orice lucru reflectă influența celorlalte lucruri asupra lui. Însă lucrurile lipsite de viață nu pot reflecta decît trecutul și prezentul. În natura nevie, reflectarea este neanticipativă. Reflectarea începe să fie anticipativă abia la nivelul materiei vii.

Posibilitatea animalelor de a reflecta anticipat evenimentele care se succedă în mediul lor înconjurător este dată de faptul că fenomenele la care se adaptează ele au însușiri asemănătoare și deci parțial repetabile. Dar neputînd viza decît însușirile individuale asemănătoare ale lucrurilor și proceselor, reflectarea animală nu poate anticipa decît un viitor *nemijlocit* legat de prezent. Pentru animale timpul nu este altceva decît o prelungire directă a actelor lor, după cum spațiul nu este pentru ele decît o prelungire directă a corpului lor. Ele sînt capabile să ocolească obstacole, nu să soluționeze probleme. Ele trăiesc experiențe, dar nu pot face experimente.

Experiențele lor sînt conservate în structuri biologice, și nu în structuri logice.

Numai gîndirea umană este capabilă de o reflectare anticipativă care să poată cuprinde spațio-temporalitatea lumii în infinitatea ei. Numai omul este în stare să pătrundă dincolo de însușirile asemănătoare și să reflecte identitatea lucrurilor, deoarece numai el dispune de singurul instrument cu ajutorul căruia se poate străbate stratul însușirilor individuale : *limbajul*. Numai cu

ajutorul limbajului se poate face abstracție de însușirile individuale pentru a se obține astfel reflectarea însușirilor generale.

Fiind singura ființă muncitoare și cuvîntătoare, omul este și singura ființă capabilă să reflecte generalul din lucrurile și procesele individuale. Reflectînd generalul, gîndirea umană reflectă și reiterativul. De aceea omul este în stare de o reflectare anticipativă principial nelimitată. Gîndirea umană nu are limite logice, ci istorice în ceea ce privește reflectarea anticipativă a realității. Ea are posibilitatea de a anticipa într-o clipă un lanț nesfîrșit de evenimente.

Ceea ce asigură gîndirii umane posibilitatea nelimitată de a anticipa este caracterul ei logic. Structurînd reflectarea celor mai generale și esențiale însușiri și raporturi din realitate, formele logice ale gîndirii umane vizează atît infinitul spațial, cît și cel temporal. Extrema generalitate, care dă iluzia aspațialității, este totodată și extremă reiterativitate, care dă iluzia atemporalității. La infinit spațiul apare ca aspațialitate, iar timpul ca atemporalitate. De la înălțimea formelor logice, forța anticipativă a gîndirii umane nu mai are opreliști. Prin identificarea esenței lucrurilor cunoașterea umană saltă de la oglindirea realului finit la reflectarea posibilului infinit. Cu ajutorul formelor logice cunoașterea umană săvîrșește saltul calitativ de la anticiparea viitorului imediat la anticiparea viitorului mediat, de la anticiparea biologică la cea socială.

Reflectarea esențialului este indispensabilă muncii. Nu adaptarea biologică la mediu, ci transformarea socială a mediului are nevoie de reflectarea generalului și a repetabilului. Altfel ar fi imposibilă atît organizarea muncii în colectiv, cît și prevederea rezultatelor ei. Viața socială nu se poate desfășura fără reflectarea generalului, deoarece omul nu se adaptează la mediu, ci îl modifică potrivit nevoilor umane.

Descoperirea generalului nu este însă posibilă fără saltul cunoașterii de la experiența individualului la presupoziția generalului și verificarea experimentală a acesteia.

Munca prin care oamenii făuresc noi lucruri de același gen și genuri noi de lucruri presupune reflectarea anticipativă nelimitată, iar reflectarea anticipativă nelimitată înseamnă cucerirea dimensiunii generale, esențiale și infinite a existenței. Prin reflectarea anticipativă nelimitată a realității, omul cunoaște viitorul, iar viitorul participă la munca prezentului.

Prin *practică*, subiectul intră, așadar, de trei ori în contact direct cu obiectul : prima oară prin *experiență*, a doua oară prin

experiment și a treia oară prin *muncă ;* experiența o suferi, experimentul îl provoci pentru a confrunta o ipoteză, iar munca o exerciți în lumina previziunilor pentru a transforma lucrurile.

Prin experiență subiectul intră în contact nemijlocit cu aspectul individual al obiectului, prin experiment subiectul verifică presupunerea sa cu privire la genul din care face parte obiectul, iar prin muncă, acționînd asupra însușirilor individuale ale obiectului, subiectul îl transferă din genul constatat în genul proiectat, adică modifică însușirile individuale ale obiectului pînă cînd acestea individualizează genul dorit.

În căutarea viitorului, cunoașterea urcă de la experiență, pe calea inducției, pînă la ipoteză, apoi coboară, prin deducție ipotetică, pînă la o judecată singulară pe care o confruntă experimentul cu realitatea și, dacă realitatea confirmă ipoteza, se urcă din nou, mai sus, formulînd legea din care pot fi deduse previziunile necesare muncii.

Reflectarea tatonează viitorul cu ajutorul ipotezelor, îl cunoaște în lumina previziunilor și permite transformarea lui în prezent prin intermediul planurilor de muncă. De aceea marile soluții nu se ivesc decît în mintea acelora care cercetează necontenit în direcția în care înaintează înseși lucrurile. Construirea adevărului presupune deci saltul calitativ de la *oglindirea* senzorială a fenomenului și prezentului la *reflectarea* rațională a esenței și a viitorului. În sens strict, construcțiile teoretice nu oglindesc, ci reflectă. „Numai în interiorul unui registru omogen devine operantă noțiunea de oglindă“ [99], remarcă, pe bună dreptate, Jean Pierre Faye. Fiind vorba de trecerea de la un registru la altul, reflectarea teoretică nu mai este pur și simplu oglindire, ci corespondență. „Nu *Wiederspiegelung* (Engels), ci *entsprehen* (Marx)“... [100]. Adevărul corespunde realității „nu termen cu termen, ci cîmp contra cîmp“ [101]. Adevărul este izomorf realității.

★

Pentru a preciza locul și rolul operațiilor de analiză și sinteză pe aceste trei trepte ale practicii, trebuie clarificată, în prealabil, deosebirea calitativă dintre modul în care *generalul* se află în unitate

---

[99] Jean Pierre Faye, *Savoir et langage,* în „Cahiers internationaux de sociologie“, iulie-decembrie 1966, p. 47.

[100] *Ibidem.*

[101] *Ibidem.*

dialectică cu *individualul* şi modul în care *întregul* se află în unitate dialectică cu părţile lui componente. În vreme ce un lucru individual posedă, în mod necesar, însuşirile generale ale genului căruia îi aparţine, o parte dintr-un lucru nu are, în mod necesar, însuşirile întregului din care face parte. O piesă nu are însuşirile aparatului din care face parte, dar orice om este o fiinţă muncitoare, cuvîntătoare şi cugetătoare.

Generalul constă în ceea ce este *identic* în diferitele lucruri de acelaşi gen ; întregul constă în *structura* pe care diferitele lui părţi componente o realizează stabilind între ele anumite legături. Generalul este extensiunea esenţei lucrurilor, iar întregul este, în primul rînd, structura aspectului fenomenal al lucrurilor. Generalul se află în fiecare lucru individual care aparţine aceluiaşi gen, în vreme ce întregul nu poate să se afle în fiecare parte a lui.

Din punctul de vedere al gnoseologiei, individualul este sensibil, iar generalul inteligibil. De aceea cunoaşterea nu poate să ajungă de la oglindirea individualului la reflectarea generalului decît printr-un salt de care nu este capabilă analiza, ci doar abstractizarea inductivă. Partea şi întregul se află pe acelaşi plan. De aceea se poate trece de la cunoaşterea părţilor la cunoaşterea întregului fără să se „sară" de pe o treaptă a cunoaşterii pe alta. Operaţiile prin care cunoaşterea, pentru a depăşi reflectarea globală a unui lucru, desface întregul în părţile lui componente şi reface întregul din părţile lui componente se numesc analiză şi sinteză. Trecerea cunoaşterii de la reflectarea unei singure părţi la oglindirea întregului nu este o inducţie, ci o sinteză, deoarece nu se încheie cu dezvăluirea generalului, ci a unei structuri.

Abstracţia, ca rezultat al analizei este inferioară abstracţiei ca rezultat al inducţiei. Prima vizează o parte a unui întreg, a doua generalul din individual.

Prin analiză şi sinteză arheologii au reconstituit inscripţii întregi din cîteva litere, iar paleontologii au reconstituit din cîteva oase animale întregi. Prin analiză şi sinteză se poate trece, de la cunoaşterea unor părţi la cunoaşterea întregului, dar, înainte de abstractizare şi generalizare, analiza şi sinteza rămîn operaţii materiale, care nu pot depăşi limitele sensibile ale individualului. Reconstituind structura obiectului prin care se fenomenalizează o esenţă, analiza şi sinteza apropie cunoaşterea de saltul inductiv al dezvăluirii esenţei.

După dezvăluirea inductivă a generalului, analiza și sinteza pot reflecta și *structuri esențiale*, adică sisteme ale raporturilor necesare dintre elementele componente ale oricărui lucru de același gen. Însă analiza și sinteza sînt la început operații *materiale*, care se exercită asupra individualității lucrurilor, vizînd structura lucrurilor, raporturile dintre *întreg* și *părțile lui componente*. Înainte de a deveni operații *logice*, analiza și sinteza au fost și sînt atît filogenetic, cît și ontogenetic, operații materiale. De aceea și animalele sînt capabile de analiză și sinteză. Analiza și sinteza ajută la o și mai adecvată reflectare a mediului de către organism. Analiza și sinteza scot la iveală raporturile care leagă între ele părțile componente ale unui întreg și împing astfel oglindirea pînă în fața unor însușiri comune, asemănătoare mai multor întreguri. Animalele sînt cu atît mai adaptate la mediu, cu cît puterea lor de analiză și sinteză a *lucrurilor* găsite în cale, a *situațiilor* în care se află sau a *proceselor* la care participă este mai mare. Tot așa, creierul electronic, spre deosebire de gîndirea umană, nu poate decît să abstragă *analitic* o parte dintr-un întreg, dar nu poate să abstragă *inductiv* generalul din lucrurile individuale de același gen.

În experiență, analiza și sinteza dezvăluie structura individuală a unui lucru, în experiment verifică, ipoteza furnizată de o încercare de reconstituire, iar în muncă construiește genuri noi de lucruri și reconstruiește lucruri noi de același gen.

Ceea ce resping, în primul rînd, toate nuanțele de pozitivism este faptul că orice lucru fenomenalizează o esență și este efectul unei cauze. Lipsit de esență, lucrul s-ar reduce la fenomen și, astfel, n-ar mai opune nici o „rezistență". Esența este „încăpățînarea" oricărui obiect sau proces.

Lipsite de esențialitate, fenomenele coexistă unele cu altele și se succedă unele după altele, la întîmplare, pe ecranul sensibilității noastre, iar rațiunea, de vreme ce n-are unde să mai pătrundă, se mulțumește cu sarcina de a clasifica senzațiile. Dacă i se interzice să caute esența și cauza lucrurilor, rațiunea trebuie să se limiteze să cerceteze structura și funcția lor. Însă funcția unui lucru nu este altceva decît esența lui *în acțiune*. Dacă esența nu poate fi înțeleasă decît în lumina unității dintre individual și general, funcția poate fi înțeleasă numai în lumina unității dintre cauză și efect.

Este firesc ca cine contestă rațiunii dreptul de a căuta esența și cauza lucrurilor să subaprecieze valoarea inducției și să supra-

estimeze valoarea analizei. În filozofia neopozitivistă inducţia se atrofiază, iar analiza se hipertrofiază. De aici voga structuralismului şi analitismului în filozofia burgheză contemporană.

★

Problema trecerii cunoaşterii de la oglindirea unor *lucruri individuale* care fac parte din acelaşi gen la reflectarea *genului* din care fac parte ele a frămîntat intens mintea umană de la începuturile filozofiei şi pînă astăzi.

De obicei se susţine că orice demers ascendent al cunoaşterii este o inducţie. În realitate, demersurile ascendente ale cunoaşterii sînt de patru feluri :

a) trecerea de la senzorial la logic ;
b) trecerea de la judecăţi particulare la judecăţi universale ;
c) trecerea de la mai puţin general la mai general ;
d) trecerea de la mai mult sau mai puţin general la extrema generalitate.

Trecerea de la senzorial la logic este procesul de generalizare şi abstractizare care se termină cu formarea conceptului ; trecerea de la judecăţi particulare la judecăţi universale este procesul prin care cunoaşterea sare de la înregistrarea unor fapte particulare de experienţă la reflectarea — mai întîi ipotetică, iar după verificarea experimentală previzională — a legilor lor ; trecerea de la mai puţin general la mai general este procesul prin care gîndirea urcă de la consecinţe la principii, de la teoreme la axiome. Desprinderea celor mai generale legi de dezvoltare ale realităţii din legile generale formulate de diferitele ştiinţe particulare este o inducţie de la general la cel mai general, de la un general de un anumit grad de generalitate la generalitatea extremă, este o inducţie filozofică, vizînd întreaga practică umană.

În sens strict, se numeşte inducţie numai trecerea de la judecăţi particulare la judecăţi universale.

Trecerea de la senzorial la logic este un proces gnoseologic, în decursul căruia joacă un rol important, deseori neglijat, atît afectivitatea, cît şi fantezia, şi care se termină de îndată ce atinge planul logic, iar trecerea de la special la general este un proces logic care se dispensează pe parcurs de apelul la practică. Numai trecerea de la judecăţi particulare la judecăţi universale este un proces care face apel, în egală măsură, atît la practică, cît şi la gîndirea logică ; însă tot ce aparţine gîndirii logice este de natură deductivă, inducţia

fiind doar saltul de la înregistrarea faptelor particulare la formularea legilor care le guvernează. Nici un moment nu trebuie confundată inducţia cu deducţiile care participă la desfăşurarea ei.

Pornind de la constatarea unui anumit număr de *fapte*, Galileo Galilei a formulat *legea* căderii corpurilor. Este adevărat că unei minţi geniale îi ajunge, uneori, căderea unui singur măr pentru a scoate la iveală legea gravitaţiei... În istoria descoperirilor ştiinţifice întîmplarea nu a fost însă niciodată mai mult decît o împrejurare favorabilă ; factorul hotărîtor a fost întotdeauna pregătirea tehnică şi teoretică a descoperitorului. Cînd se găseşte fără căutare înseamnă că s-a căutat mult fără să se găsească.

Ajunsă la concluzie, inducţia cedează locul deducţiei. Aşadar, inducţia se termină printr-o deducţie : concluzia inducţiei devine premisa majoră a deducţiei.

Faptul că inducţia se termină cu o deducţie înseamnă că, la un moment dat, cunoaşterea trece prin inducţie în contrarul ei, în deducţie, dar în nici un caz nu poate să însemne că însăşi inducţia este deducţie.

Aşadar, în vreme ce sinteza, vizînd întregul, este o operaţie de integrare, care se desfăşoară pe aceeaşi treaptă a cunoaşterii, ori senzorială, ori raţională, inducţia, vizînd genul, este o operaţie de generalizare, care saltă de pe treapta senzorială pe cea raţională, iar deducţia, vizînd diversele grade de generalitate, este o operaţie de explicitare care se desfăşoară numai pe treapta raţională. Numai formele raţionale ale cunoaşterii pot fi adevărate sau false, deoarece numai ele reflectă invariantul şi reiterativul. Adevărul percepţiilor este de împrumut, ca lumina lunii.

Prin inducţia care îşi are izvorul în experienţă, reflectarea anticipativă se cristalizează, mai întîi sub formă de *ipoteză*.

Pentru cunoaşterea lucrurilor nu este suficientă constatarea fenomenelor şi a efectelor. Cunoaşterea esenţelor şi a cauzelor este indispensabilă. În procesul de cunoaştere a esenţelor şi a cauzelor experienţa este neapărat necesară, dar cu totul insuficientă. O dată cu experienţa, procesul cunoaşterii abia începe. Şi înainte de a ajunge la reflectarea esenţelor şi a cauzelor, el se opreşte un timp mai mult sau mai puţin îndelungat la nivelul ipotezei.

Cunoaşterea se ridică de la experienţă la ipoteză, prin inducţie. Inducţiile prin care cunoaşterea umană saltă de la experienţă la ipoteză pot fi de mai multe feluri. Cea mai rodnică este inducţia prin care cunoaşterea trece de la constatarea că unii *S* sînt *P* la

presupunerea că orice *S* este *P* sau de la constatarea că unii *B* sînt determinați de *A* la presupunerea că dacă *A*, atunci *B*. Saltul inductiv de la oglindirea individualului la presupunerea generalului ajunge la formularea unei ipoteze care tinde să anticipeze comportarea oricărui lucru de același gen și a oricărui efect determinat de aceeași cauză.

Ipoteza nu se limitează să înregistreze că acest lucru are această esență și că acest efect are această cauză, ci presupune că aceeași esență în aceleași condiții se va fenomenaliza în același fel și aceeași cauză în aceleași condiții va provoca același efect. Dînd naștere ipotezei, inducția deschide în fața cunoașterii umane nelimitata perspectivă a viitorului.

Dar prin ipoteză omul nu reușește încă să-și extindă cunoașterea asupra viitorului. Ipoteza nu înseamnă încă anticipare, ci deocamdată doar dorința de a anticipa. În mersul ascendent al cunoașterii, ipo-teza ocupă un loc inferior tezei, ea se află la un nivel mai jos decît teza; ea este o *sub*-teză. Ipoteza este o teză pusă sub semnul întrebării. În ipoteză teza nu este deci pur și simplu „pusă", ci numai „presupusă". Ipoteza este situația, de o durată mai mare sau mai mică, în care rămîne o teză din momentul formării ei inductive și pînă în momentul verificării ei experimentale.

Însă cîtă vreme teza se află sub semnul întrebării, ea nu este încă o teză, ci o ipoteză. De aceea, spre deosebire de teză, ipoteza nu este o formă logică, ci o formă amfibică, logico-infralogică. Ea este un *moment gnoseologic* în înaintarea cunoașterii spre *logic*. Orice formă logică are un caracter enunțiativ *tetic*; ipoteza nu are un caracter tetic, ci *ipotetic*; deci ipoteza nu este o formă logică. De aceea, ipoteza nu poate fi apreciată în lumina valorilor de adevăr fals. Ea poate fi apreciată numai ca justă sau nejustă. O ipoteză este justă în măsura în care teza presupusă nu contrazice nici legile logice și nici cazurile cunoscute.

Fără îndoială că ipoteza este și ea alcătuită din forme logice. Însă, deși conține elemente logice, ipoteza este, în ansamblul ei, o formă ambiguă. Ceea ce caracterizează o ipoteză nu sînt numai formele logice pe care le conține, ci și fandarea ei afectivă spre necunoscut, spre viitor.

Descoperitorul găsește formele logice din care își făurește ipoteza în știința epocii sale, însă ipoteza îi este inspirată de nevoile colectivității din care face parte și de pasiunile sale.

Ipoteza este alcătuită din două elemente componente : *teza* și *interogația*. Teza afirmă un predicat despre un subiect sau o relație despre relatele sale, iar interogația menține sub semnul *întrebării* adevărul acestei afirmații. În interiorul ipotezei, teza și interogația nu stau alături, ci se întrepătrund : interogația pătrunde în teză și se așază în locul copulei sau al relației, iar teza interzice interogației să înlocuiască predicatul sau una din relate, așa cum se poate întîmpla într-o întrebare obișnuită. O întrebare obișnuită este o propoziție în care predicatul gramatical există, dar predicatul logic poate lipsi, fiind înlocuit tocmai de semnul întrebării. Din întrebarea : „Cine este acest tînăr" ? nu lipsește predicatul gramatical, ci cel logic : „Acest tînăr este cine ?". O dovedește și răspunsul, care pune în locul semnului de întrebare predicatul cerut : „Acest tînăr este student !".

O întrebare obișnuită mai poate fi și o propoziție relațională în care semnul întrebării înlocuiește una din relatele judecății de relație implicate : „*X* este tatăl cui ?". Răspuns : „*X* este tatăl în *Y* !".

Într-o ipoteză, interogația nu poate viza decît *copula* sau *relația*, celelalte elemente ale tezei fiind neapărat cunoscute : „Orice lucru *S are* (?) însușirea *P*" sau „Cauza *a* determină (?) efectul *b*".

Între o întrebare curentă și o ipoteză științifică există, fără îndoială, deosebiri esențiale. În vreme ce întrebările de toate zilele se sprijină pe judecăți particulare și contingente, ipotezele științifice se întemeiază pe judecăți universale și necesare. Întrebările de fiecare zi cer drept răspuns judecăți particulare și contingente, pe cînd ipotezele științifice așteaptă verificarea unor judecăți universale și necesare. În timp ce judecățile pe care le cer întrebările obișnuite sînt simple *informații*, privitoare mai degrabă la trecut sau cel mult la un viitor apropiat, judecățile pe care le presupun ipotezele științifice sînt *explicații*, care anticipează viitorul în dimensiunea lui infinită. În sfîrșit, întrebările propriu-zise sînt, îndeobște, adresate *verbal* unei alte *persoane*, iar ipoteza este adresată *experimental* însăși *realității*. De aceea, la primele răspund oamenii, la celelalte, realitatea.

Ipoteza este o invenție ; ea devine descoperire abia după ce experimentul a verificat-o.

★

Din ipoteza generală („Orice *A* este *B* ?“) gîndirea deduce o ipoteză singulară („Acest *A* este *B* ?“), pe care o supune verificării experimentale. Există o deosebire calitativă între inducţia care urcă de la experienţă la ipoteză şi inducţia care urcă de la experiment la teză. Prima e spontană, cealaltă ştiinţifică, de vreme ce experimentul informează că fenomenul s-a comportat conform ipotezei.

Dacă ipoteza este concluzia unei inducţii spontane şi a unei deducţii ipotetice, previziunea este concluzia unei deducţii tetice. Raţionamentul care are ca premisă majoră o teză este o deducţie tetică şi are drept concluzie o *previziune*. În vreme ce ipoteza este o anticipare probabilă, previziunea este o anticipare certă.

De aceea principalul obiectiv al atacurilor epistemologiei neopozitiviste sînt legile naturii şi societăţii, precum şi posibilitatea tezelor de a le reflecta.

„Iată că, în avîntul ei, ştiinţa a dezminţit premisele ei statice, a relativizat conceptele ei la cîmpul lor de experienţe, a substituit esenţelor legături stocastice, corelaţii genetice şi structurale, provizorii puncte nodale în decursul interacţiunii şi evoluţiei universale“ [102].

Ori de cîte ori metoda metafizică se izbeşte de dialectica lucrurilor, cercetătorul nedialectician intră în panică şi se prăbuşeşte din nou pe vechile poziţii ale cratilismului : nu te poţi scălda nici măcar o singură dată în fluxul necontenit al realităţii !

Întrepătrunzîndu-se, cauza şi efectul nu încetează nici o clipă să fie cauză şi efect, iar caracterul provizoriu al „punctelor nodale“ nu sperie nici el pe dialecticianul materialist, care ştie că în vreme ce contradicţia este veşnică, unitatea contrariilor este vremelnică.

Evident că nenumăratele fenomene prin care se manifestă aceeaşi esenţă nu sînt identice. Numai esenţa este identică ; fenomenele sînt diferite şi *cel* mult asemănătoare. Dacă ne mulţumim cu spectacolul variabilităţii permanente a fenomenelor şi nu ne străduim să pătrundem pînă la esenţa lor, atunci înseamnă că ne lăsăm în voia întîmplării, iar întîmplarea izolată de necesitate se transformă în fatalitate. Neopozitivismul vrea să se înţeleagă că într-o lume dominată de o fatalitate incognosibilă previziunea este cu totul neputincioasă.

Dar în lume nu există numai fenomene, ci şi esenţe, nu există numai întîmplare, ci şi necesitate. Cunoscînd esenţa, cauza, necesi-

---

[102] Bernard Teyssèdre, *Esthétique et sémantique*, în „Critique“, 1964, nr. 204, p. 441.

tatea, oamenii pot, pe temeiul structurii relativ stabile a limbajului, să prevadă fenomenele, efectele, întîmplările. A prevedea înseamnă a anticipa comportarea unui fenomen pe baza cunoașterii prealabile a esenței sale și a cauzei sale.

Pentru a se desfășura cu eficiență, practicii sociale îi este necesară cunoașterea esențelor și a cauzelor. În cunoștință de cauză, ea poate domestici orice efect. Efectele care au aceeași cauză și fenomenele prin care se manifestă aceeași esență sînt asemănătoare, și deci pot aduce foloase asemănătoare. Oamenii utilizează fenomenele și efectele călăuziți de cunoașterea esenței și cauzei lor. Faptul că oamenii sînt în stare să utilizeze lucrurile din mediul lor înconjurător este o dovadă că legile obiective există și că previziunea în lumina căreia s-a desfășurat acțiunea a fost exactă. Scopul este și el o modalitate a reflectării viitorului. Finalitatea este imaginea unui efect obținut în trecut și dorit din nou în prezent. Prin transformarea determinismului în finalitate, relația temporală reală a fost răsturnată, deoarece efectul a devenit „cauză", adică idee căreia practica îi dă o forță materială.

Viitorul pătrunde în prezent atît prin intermediul scopurilor, cît și prin intermediul previziunilor. Însă, în vreme ce scopurile nu sînt decît conștiința nevoilor, previziunile sînt anticipări explicative, care permit practicii să transforme fenomenele potrivit scopurilor stabilite. Ca și previziunea, scopul este o idee prin care gîndirea abstractă ajunge la practica asupra concretului. Scopul are însă neapărat nevoie de previziune pentru a se realiza.

Previziunea poate fi o anticipare sigură, deoarece este posibilă inducția științifică prin care ipoteza se transformă în teză. Relativitatea valorii de adevăr a oricărei teze nu știrbește nici obiectivitatea și nici certitudinea ei. Numai inducția științifică este însă capabilă să realizeze saltul de la experiment la teză, prin verificarea ipotezei. Transformarea ipotezei în teză înseamnă transformarea invenției în descoperire.

Dacă prin premisa majoră a unui raționament se *știe* că orice *A* este cauza lui *B*, atunci prin concluzia lui se poate *prevedea* că și realizarea acestui *A* va cauza un *B*. În vreme ce ipoteza este supusă *verificării experimentale*, previziunea asigură *munca de îndeplinire* a scopurilor propuse.

Cunoașterea s-a ivit, fără îndoială, din necesitățile imediate ale practicii. Însă odată ivită, cunoașterea a început să-și cîștige o independență relativă din ce în ce mai mare față de practică, dezvoltîndu-se, în continuare, și sub imboldul curiozității omenești.

Omul vrea să ştie chiar dacă ceea ce reuşeşte să afle nu este imediat aplicabil în procesul muncii.

Fiind singura fiinţă creatoare de mijloace, omul este singura fiinţă creatoare de scopuri. Maşina nu poate propune scopuri. Gîndirea aservită unui scop fixat în prealabil poate fi trecută pe seama maşinii nu pentru că maşina a devenit capabilă de gîndire, ci pentru că gîndirea aservită a încetat să mai fie gîndire.

Supunînd natura scopurilor sale, omul a ajuns să se propună pe el însuşi ca scop suprem. Şi deoarece cunoaşterea, mai mult *căutarea* decît *aflarea* adevărului, este trăsătura cea mai esenţială a umanităţii, înţelegerea lumii a ajuns să fie nu numai mijloc, ci şi scop. Construcţia adevărului corespunde celei mai omeneşti nevoi a omului.

ÎNCHEIERE

Se poate conchide, împotriva idealismului subiectiv, că limbajul reflectă realitatea, dar totodată, împotriva materialismului mecanicist, trebuie să se sublinieze că limbajul nu reflectă realitatea în mod pasiv, ci în mod activ. Limbajul este o creație omenească. Limbajul *reconstruiește* lumea așa cum este ea. Prin limbaj oamenii nu pot să cunoască decît omenește ceea ce există independent de om. Dar ceea ce cunosc prin modalitatea umană a limbajului este însăși realitatea.

În procesul de cunoaștere a *obiectului* prin limbaj funcționează în mare măsură și legile specifice ale *subiectului* care cunoaște.

În opoziție cu *intuiționismul*, care năzuiește după o cunoaștere imediată a realității, și cu *constructivismul*, care socotește știința drept o construcție operațională nereflectorie, precum și împotriva *complementarismului*, care juxtapune faptele lingvistice și cele nelingvistice, trebuie demonstrat că omul, datorită independenței sale relative față de realitate, poate construi structuri lingvistice izomorfe și reflectorii în raport cu lumea înconjurătoare.

În procesul de constituire a limbajului, omul își impune în mod firesc propriile sale cerințe. „Evoluția lingvisticii în general — scrie André Martinet — poate fi concepută ca guvernată de o antinomie permanentă între nevoile comunicative și expresive ale omului și tendința sa de a-și reduce la maximum activitatea mintală și fizică" [1].

Desigur că *infinitatea* realității nu poate fi reflectată dintr-o dată și în întregime de cunoștințele *finite* care se formează în limbajul uman. Dar relativitatea acestor adevăruri nu știrbește cu nimic obiectivitatea lor. Reflectînd doar o parte a realității, numai o proprietate sau numai o lege a ei, o anumită cunoștință nu încetează din această pricină să fie adevărată.

Cunoașterea lumii depinde de limbaj într-o mult mai mare măsură decît s-a crezut în trecut. Unele limbi au dus comunitatea

---

[1] A. Martinet, *Economie des changements phonétiques*, Berna, 1955, p. 94.

lingvistică respectivă la cunoașterea unor anumite aspecte ale realității, altele la descoperirea altora. „O limbă este un instrument de comunicare potrivit căreia experiența umană se analizează diferit în fiecare comunitate, în unități înzestrate cu un conținut semantic și cu o expresie fonică, monemele ; această expresie fonică se articulează la rîndul ei în unități distinctive și succesive, fonemele, în număr determinat în fiecare limbă, și a căror natură și ale căror raporturi mutuale diferă și ele de la o limbă la alta"[2]. Dar aceasta nu înseamnă de fel că informația pe care o conține o limbă sau alta este arbitrară și convențională. Ea e doar relativă, dar nu subiectivă. Tabloul pe care îl construiește limbajul despre lume depinde nu numai de structura realității, ci și de tensiunea dintre nevoia mereu crescîndă de comunicare și nevoia tot mai accentuată de a reduce efortul comunicării. Conflictul dintre aceste două tendințe se manifestă prin contradicția dintre economia sintagmatică și cea paradigmatică. „Pentru a ajunge să-și satisfacă nevoile comunicative, oamenii au de ales între o creștere a numărului de unități ale sistemului... sau o mărire a numărului de unități folosite în lanțul vorbirii..."[3].

Contribuția subiectului vorbitor la reflectarea și aprecierea realității devine pregnantă în mecanismul expresiilor spirituale. Exagerînd această contribuție, Sigmund Freud vede în subiect singurul izvor al glumei. „Știu că în materie de spirit — scrie el — sursele din care se alimentează plăcerea nu-și au izvorul în altul, ci în propriile noastre procese cognitive"[4]. Distincțiile pe care le stabilește Freud între spirit, comic și umor țin exclusiv de subiect. „Plăcerea spiritului ne pare condiționată de *economia cheltuielii cerută de inhibiție* ; aceea a comicului de *economia cheltuielii cerută de reprezentare*..., aceea a umorului de *economia cheltuielii cerută de sentiment*"[5]. Pentru el, plăcerea comică derivă nu „din contrastul a două obiecte comparate, ci din diferența a două cheltuieli de abstractizare"[6].

Într-adevăr, ironia, umorul, gluma exprimă în mai mare măsură atitudinea subiectului *față de obiect* decît situația obiectului

---

[2] André Martinet, *Éléments de linguistique générale*, Paris, A. Colin, 1961, p. 25.
[3] *Ibidem*, p. 183.
[4] Sigmund Freud, *Le mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient*, Paris, N.R.F., p. 210.
[5] *Ibidem*, p. 275.
[6] *Ibidem*, p. 245.

din fața subiectului, dar vorba de spirit nu izvorăște exclusiv dintr-o „tendință de compresiune" [7], ci reflectă și o situație obiectivă rizibilă. Jocurile de cuvinte pedepsesc, în ultimă analiză, un contrast real, care trebuie înlăturat, deoarece stingherește înaintarea vieții sociale. Chiar și calamburul — această supraimpresionare fonetică a două complexe sonore asemănătoare care provoacă suprapunerea a două sensuri opuse — mai amintește încă de un îndepărtat protest împotriva vreunui contrast mai mult sau mai puțin supărător.

„Principiul general al afectivității, aplicabil și în fonetică și în celelalte sectoare ale limbii, îl constituie abaterea de la diversele „reguli", pe care le respectăm totdeauna cînd nu sîntem stăpîniți de stări sufletești afective. În sintaxă, de exemplu, abaterea constă în schimbarea ordinii cuvintelor : se știe că adjectivul pus după substantiv are valoare intelectuală, indică o calitate obiectivă, pe cînd așezat înainte el capătă o valoare afectivă, exprimă o apreciere subiectivă" [8].

Însă menirea afectivității nu constă în a abate reflectarea din drumul ei spre rațiune, ci, după ce o poartă pînă la țintă, în a încerca s-o împiedice să se usuce, să se decolereze, să cadă definitiv în banal.

În concluzie, limbajul este nu numai un instrument de exprimare a gîndurilor noastre gata formate, ci și un instrument de formare a gîndurilor noastre. „Această formare progresivă a expresiei propriei noastre convingeri este formarea convingerii însăși. E dificil de recunoscut o convingere ca atare, dacă ea nu posedă o expresie verbală proprie. Ea poate fi considerată ca un fel de sentiment de neliniște intelectuală, dar nu ca posesiunea unui punct de vedere definit. Punctul de vedere este o construcție verbală, exprimată într-o vorbire coerentă" [9]. Deși e o creație a culturii umane, limbajul reflectă, totuși, realitatea, deoarece prin intermediul practicii sociale însăși realitatea este aceea care determină structura și funcțiile limbajului.

---

[7] *Ibidem*, p. 48.

[8] Iorgu Iordan, *Lingvistică romanică*, Ed. Academiei, 1962, p. 84—85.

[9] Andrzei Grzegorczyk, *Vers une sinthèse méthodologique de la connaissance*, în *Logique et analyse*, 1965, nr. 32, p. 234—235.

RÉALITÉ ET LANGAGE

PAR

HENRI WALD

RÉSUMÉ

Le langage est la modalité par laquelle l'homme réussit à connaître le monde et à organiser sa domination sur le monde. Le parler est non seulement l'instrument à communiquer des pensées toutes formées, mais il est, en même temps, l'unique instrument à former les pensées. Le langage est l'unité contradictoire entre le parler et la pensée, entre le matériel et l'idéal.

La grammaire, par la structuration matérielle des sons et des graphies, organise le langage de manière à pouvoir participer, en même temps, tant à la cristallisation des réactions pragmatico-affectives dans les formes *infra-logiques* de la pensée — métaphore, topique, accent, intonation, rythme —, qu'à la cristallisation du reflètement rationnel dans les *formes logiques* de la pensée — notions, jugements, raisonnements.

Seul moyen de construire la vérité, le langage oblige la connaissance de traverser deux étapes principales : *mytho-logique* et *logique*. Dans la première, le langage, retenu par ses formes infra-logiques autour du sensible, ne saura porter la connaissance jusqu'à ce qui est purement essentiel dans les choses et les événements ; dans la seconde, en s'éloignant du concret, le langage participe à la formation de certaines abstractions de plus en plus élevées, permettant, ainsi, à la connaissance de refléter des essences de plus en plus profondes. A l'étape mytho-logique, les hommes commencent à connaître et à dominer le monde plutôt par métaphores que par notions, plutôt par mythes que par catégories, plutôt par évocation que par explication. A l'étape logique, par une démétaphorisation et démythification continue, la pensée dépasse graduellement ses formes infra-logiques, aboutissant finalement, au niveau catégorial des formes logiques «pures».

Structurées dans les formes infra-logiques du langage, les réactions pragmatico-affectives du sujet vis-à-vis de l'objet sont destinées non pas à dévier la connaissance de son chemin vers le rationnel, mais, au contraire, de la porter jusqu'à ses formes logiques et l'empêcher ensuite de s'éteindre en platitudes. Démythification ne signifie pas totale annulation du mythe, mais seule-

ment le détachement, la consolidation et le développement de l'élément rationnel de la structure syncrétique, sensitivo-affectivo-intellective, du mythe.

J'emploie le terme «infra-logique» et non pré-logique ou extra-logique, ou i-logique, parce qu'il exprime de façon plus adéquate ma conviction que les attitudes pragmatico-affectives, cristallisées dans le langage, ne sont ni antérieures aux formes logiques, ni indifférentes envers elles, ni opposées à leur constitution, mais, par contre, qu'elles participent à leur structuration. Dans le langage les formes infra-logiques sont primordiales face aux formes logiques, mais jamais antérieures. Une forme infra-logique exprime toujours la réaction pragmatico-affective d'un sujet vis-à-vis d'un objet visé d'une forme logique, pour le moins, implicite.

Le langage ne saurait être réduit à aucun des autres moyens de communication *non linguistique*. C'est par le langage que l'homme a renversé le sens du second principe de la thermodynamique, qu'il a créé la possibilité d'une croissance permanente de la négenthropie et qu'il a conquis une supériorité définitive sur tout ce qui l'entoure.

1. — LE PARLER ET L'ÉCRITURE

L'unité contradictoire entre ce qui est sensible et ce qui est intelligible dans le langage reflète l'unité contradictoire entre ce qui est sensible et ce qui est intelligible en toute chose. Ainsi que toute chose phénoménalise une essence, tout fait linguistique matérialise une idée. Le parler et l'écriture rendent sensibles des significations qui dépassent le miroitement des phénomènes et visent l'essentiel des choses. Les significations du langage ont atteint les essences des choses par la transformation des sons spontanés de la nature en sons intentionnels de la culture, ainsi que par la transformation des aspects spontanés de la nature en aspects intentionnels de la culture. L'idéalité du langage ne saurait refléter l'essentialité du monde que par la transformation des sons et des aspects naturels des choses en sons et aspects culturels du parler et de l'écriture. Dans la nature, les sons et les aspects ne peuvent communiquer que les informations concernant les propriétés sensibles et temporaires des choses. Pour que les sons soient

chargés d'informations sur les propriétés intelligibles et constantes des choses, il a fallu inventer le parler. Sans l'articulation à intention des sons en mots et des mots en énoncés, l'essence et l'avenir des choses restent inconnus et la pratique humaine, impossible. Pour la formation de l'homme, l'importance de l'invention du parler vaut celle de l'invention des outils. L'homme est l'unique être rationnel, étant le seul être travaillant et parlant. L'anthropoïde s'est transformé en homme en dirigeant un fragment de la nature contre le reste de la nature et en passant les sons de l'ordre naturel des signaux dans l'ordre culturel des signifiants. Tandis que le signal n'agit que sur les sens, en signalant les différences et les similitudes entre les choses, le signifiant pénètre au-delà des sens, en éveillant des significations qui reflètent l'identité des choses. Ainsi que l'outil n'est pas important par lui-même, mais par sa capacité d'assurer la répétition d'un certain processus technique, le parler est utile, du fait qu'il pousse la pensée au-delà de lui-même, vers l'identité entre les choses. A l'aide de l'outil, l'homme accomplit ce qu'il projette à l'aide du parler. Les sons naturels deviennent les phonèmes du parler dans le processus du travail productif. Par la rencontre du geste technique avec le symbolisme phonique, dans le cerveau humain, la communication non linguistique entre animaux devient communication linguistique entre hommes.

La possibilité technique d'interrompre momentanément l'action sur les propriétés individuelles et présentes des choses a engendré l'intentionnalité du parler en permettant ainsi de dévoiler leurs propriétés générales et futures. La répression temporaire de l'action sur le présent a rendu possible l'incursion illimitée dans l'avenir.

En articulant des *sons similaires* toutes fois qu'ils avaient à faire à des *choses similaires*, les hommes ont commencé à faire «abstraction» des propriétés individuelles qui différencient les choses entre elles et à se pencher de plus en plus sur leurs propriétés générales qui les indentifient. L'identité réitérative des choses du même genre ne saurait être mise en évidence que par le parler qui permet aux hommes de «débarasser» la connaissance des choses du miroitement sensoriel des propriétés individuelles et de «purifier», ainsi, les formes du reflètement rationnel des propriétés générales. C'est par l'association d'une parole avec une telle forme rationnelle de reflètement que sera accomplie la genèse

du mot. Jusqu'à ce moment-là, la signification des mots ne saura miroiter que des propriétés semblables et répétables des choses et non identiques et réitératives. Or, tandis que la ressemblance est encore individuelle et le répétable est seulement possible, l'identité est générale et le réitératif, nécessaire. C'est pourquoi les sons des mots, encore imitatifs et interjectionnels, sont plus proches du symbole que du signe. Contrairement au symbole, qui garde encore certains traits individuels de la chose symbolisée, le signe prend une transparence de vitre par rapport à la forme logique qu'il représente. En spatialisant la temporalité unidimensionnelle du parler, en trois dimensions, l'écriture a aussi évolué du symbole vers le signe : la pluridimensionnalité simultanée du «mythogramme» a cédé, petit à petit, devant l'unidimensionnalité successive de la rangée des lettres.

La stabilité relative des signes phoniques et graphiques est à la base de la capacité d'abstraction et de généralisation de l'homme et a mené à la découverte de la stabilité relative des propriétés générales des choses, ainsi qu'à celle de leur avenir. Les mots ne visent ni l'individuel, ni le présent. Ils visent le passé qu'ils résument et l'avenir qu'ils prédisent. Ils consignent souvenirs et espoirs. Individuel et présent peuvent être montrés. Il n'est pas nécessaire de raconter ce qu'on peut indiquer. Même s'ils se réfèrent à une chose individuelle et présente, les mots l'encadrent dans un genre ayant un côté orienté vers le passé et un autre vers l'avenir. Sous la pression du travail, les mots arrachent les choses au présent, les projetant dans l'avenir.

Dans un sens large, le parler et l'écriture, en tant que dimensions matérielles du langage, ont apparu ensemble. Les outils, les gestes du travail, les premiers dessins, les fétiches, les totems tiennent déjà à l'écriture. La pensée n'a jamais pu se développer sans l'appui spatial de l'écriture.

Ce n'est qu'au moment où il est devenu une réalité «en sons et images» de la pensée, que le langage humain s'est constitué.

2. GRAMMATICAL ET LOGIQUE

En plaçant les choses au-dessus du temporaire, les mots expriment en même temps l'attitude des hommes vis-à-vis d'eux. Par la structure grammaticale du langage seront cristallisés non seulement le reflètement rationnel des propriétés et des rapports

objectifs les plus généraux, mais aussi bien les réactions pragmatico-affectives du sujet vis-à-vis de l'objet. Le premier est structuré dans les formes logiques du langage — notions, jugements, raisonnements —, tandis que les autres, dans les formes infra-logiques du langage — métaphore, morphologie, syntaxe, intonation, rythme, débit, etc.

Par ses formes logiques, le langage identifie les hommes, tandis que par ses formes infra-logiques, il les différencie. Les hommes commencent à prendre possession du milieu environnant par leurs réactions différentes vis-à-vis des différences phénoménales des choses avant d'arriver à refléter identiquement leur identité essentielle. Dans un monde où les essences deviennent phénomènes, les hommes commencent la conquête de la nature en agissant sur les apparences sensibles de l'intelligible et donc, par des réactions plus intenses vis-à-vis des différences que vis-à-vis des ressemblances. Elle est unanimement connue la richesse en mots concrets au détriment des mots abstraits dans le langage des primitifs.

Avant d'arriver à la construction, des formes logiques du reflètement de l'essentiel, le langage, en allant au-delà des représentations sensorielles de l'individualité des choses, traverse une longue période pendant laquelle les formes infra-logiques sont prépondérantes. Au début, le langage avait une contribution plus large à l'expression de la vie sensorielle-affective et à l'influence de la voloté d'action des interlocuteurs, qu'à la construction des formes logiques de la pensée. La nécessité impérieuse de collaborer à la lutte avec la nature a obligé les hommes à forger avant tout, le langage, comme *moyen de communication*. Mais, depuis peu «révoltés contre la nature», les hommes n'avaient pas encore des «théories» à communiquer, mais seulement des «impulsions». Le langage était censé plutôt *émouvoir*, pour coordonner les interventions au cours des choses, qu'*informer* à l'égard de l'essence des choses. Plus émotifs que nos contemporains, les hommes primitifs avaient un langage beaucoup plus musical. Les mots étaient plus longs et plutôt chantés que parlés. Ils conversaient plutôt par un parler chantant et une chanson parlée, que par des propositions énonciatives. Lorsque celui qui parle est ému, le rôle de l'intonation est plus important que lorsqu'il est calme. Avec le temps, l'accent musical s'est transformé en accent rythmique, beaucoup plus utile dans l'organisation sociale du travail. Mais même de

nos jours, das le Kirundi, une langue bantoue, le mot *hafi* exprime le degré d'éloignement, en fonction de l'intensité de son intonation. Mais *hafi* n'est pas un mot abstrait, comme on pourrait le croire superficiellement à première vue, mais syncrétique, du moment qu'il n'est jamais prononcé sans une intonation qui exprime une *certaine* distance et une *certaine* réaction pragmatico-affective envers elle. Plus les gens sont restés en arrière, plus la langue qu'ils parlent est plus riche en formes infra-logiques et plus pauvre en formes logiques.

Le progrès extensif et intensif de la pratique sociale a déterminé les hommes à dépasser le miroitement sensoriel des différences et des similitudes individuelles entre les choses pour refléter leurs propriétés de plus en plus générales. En exprimant les différentes manières d'aborder la même réalité, les formes infra-logiques du langage n'empêchent pas, mais bien au contraire, elles dirigent la connaissance vers la découverte des propriétés générales des choses.

Le lexique — par sa forme infra-logique la plus importante — la métaphore — est le principal instrument de constitution et de communication des notions. Avec le temps, la forme infra-logique se fossilise et il ne reste que l'archéologue de la langue respective pour en savoir quelque chose. Ce n'est que l'historien de la langue hellénique qui se rappele encore qu'au temps d'Homer, «cosmos» signifiait une certaine coiffure et un peu plus tard, les rangs d'une troupe.

Tandis que les notions composant un jugement n'ont ni genre ni nombre, ni cas et donc ne se déclinent pas, qu'elles n'ont ni personne, ni nombre, ni temps, ni mode, ni diathèse et donc ne se conjuguent pas, les mots composant une proposition, possèdent toutes ces propriétés. C'est dans les différenciations morphologiques qu'est structurée l'attitude pragmatico-affective de celui qui juge par rapport à l'objet de son propre jugement. La différence entre le passé, le présent et l'avenir des mots n'a été, au début, qu'une différence entre les trois modalités principales de la pratique : une action terminée, une action non terminée et une autre non encore commencée. D'ailleurs, l'avenir est une création extrêmement tardive du langage humain. Ce n'est que beaucoup plus tard que les hommes sont arrivés à «avoir à faire» à l'avenir. Il y a des langues qui en manquent même à l'heure actuelle.

Certaines attitudes pragmatico-affectives peuvent diriger la connaissance vers la découverte des rapports constants entre la partie et le tout, ou entre l'indice et l'indiqué, tandis que d'autres attitudes pragmatico-affectives peuvent la diriger vers la découverte de l'unité entre l'individuel et le général.

Tant que la puissance de l'homme sur la nature ne s'est déroulée que superficiellement, la pensée n'a pas dépassé la constatation empirique de certains rapports constants de coexistence et de succession. C'est à peine après que l'économie des marchandises a commencé à mettre en évidence le *général* des différents produits *individuels: la valeur d'échange,* que la pensée a commencé à découvrir l'universel. D'ici, la distinction entre le syllogisme indien et le syllogisme hellénique. Les logiciens indiens étaient particulièrement intéressés par l'hétérorapport entre le signe et le signifié, tandis qu'Aristote était préoccupé par l'autorapport entre l'individuel et le général.

La langue japonaise, visant plutôt à gagner l'adhésion de l'interlocuteur qu'à lui enrichir le trésor des connaissances, est aujourd'hui encore plus sensible au rapport entre la partie et le tout qu'à l'unité entre l'individuel et le général, plus riche en abstractions analytiques qu'en abstractions inductives, plus pauvre en affirmations qu'en questions.

Nombreux linguistes et logiciens contemporains prétendent que si Aristote avait parlé le chinois, la logique aristotélique aurait eu un autre aspect. Il est bien possible. Mais cela ne veut pas dire que la logique attributive des jugements *in esse* puisse être réduite à la structure grammaticale de la langue hellénique mais, tout simplement, qu'en parlant le chinois, Aristote aurait construit plutôt une logique de la structure et de la temporalité qu'une logique du général et de l'éternel. En favorisant la découverte de certaines relations générales, les formes infra-logiques d'une langue n'empêchent pas définitivement la découverte d'autres rapports généraux. Les logiciens chinois de nos jours n'ignorent pas l'existence objective de l'unité entre l'individuel et le général. Il serait possible qu'une certaine atmosphère intellectuelle élève sur le premier plan d'une culture des formes logiques constituées sous l'influence de certaines formes infra-logiques dépassées. La dépression politique et idéologique après la première et surtout après la seconde guerre mondiale a conduit vers le discrédit du général et l'idôlatrie de la structure, vers la sous-estimation de l'induction et la surappréciation de l'analyse, à l'atro-

phie des relats et à l'hypertrophie de la relation. En fin de compte, les crises sont vaincues et l'hiérarchie des formes logiques à nouveau rétablie.

Ce qu'il faut absolument retenir, c'est que l'organisation grammaticale du langage, par la médiation de la cristallisation des formes infra-logiques de la pensée, participe à la *constitution* même des formes logiques et non seulement à leur *expression*. Après avoir poussé la connaissance jusqu'à l'essence des choses, les formes infra-logiques du langage l'empêchent de dessécher, de se décolorer, de se banaliser. Les attitudes pragmatico-affectives, constituées par l'organisation grammaticale du langage, dans les formes infra-logiques de la pensée, sont, pour la connaissance, la source principale de l'originalité.

Les formes infra-logiques du langage sont, du point de vue génétique, primordiales face à ses formes logiques, mais, au point de vue systématique, elles leur sont subordonnées.

Plus de pensée est condensée dans une expression originale que dans un lieu commun. Mais lorsqu'une expression ne se trouve plus au service d'une idée, elle cesse aussi d'émouvoir. Le rôle fondamental de l'expression est de transformer une inquiétude en pensée. Ceci ne signifie pas que la pensée est réduite au langage et non plus que le langage fait violence à la pensée. Le langage s'oppose à la pensée ainsi que la résistance des matériaux s'oppose à une construction.

3. MYTHE ET CATÉGORIE

Tandis que la métaphore est l'instrument linguistique qui sert à construire les *notions*, le mythe est l'instrument lingustique qui sert à construire les *catégories*. La métaphore est un mythe de proportions réduites, tandis que le mythe est une métaphore de proportions géantes. La catégorie est le noyau rationnel du mythe, ainsi que la notion est le noyau rationnel de la métaphore. La métaphore participe à l'expression et à la formation des notions, tandis que le mythe participe à l'expression et à la formation des catégories.

Les mythes visent toujours l'origine des événements qu'il racontent. Dans le mythe, le *général* signifie encore *genèse*. Les mythes n'arrivent pas à refléter la vraie cause et la vraie essence des choses, mais ils reflètent déjà le fait d'extrême généralité

que toute chose a une cause et une essence. Ils expriment déjà la plus essentielle démarche de la raison : *la distinction entre le sensible et l'intelligible*. Par l'intermédiaire du sensible, le mythe parle de l'intelligible. Il raconte des événements passés au temps fabuleux de «tous les commencements», car «jadis» ressemble à «l'origine» : il *dépasse l'expérience immédiate*.

Le mythe par lequel une catégorie est sensibilisée et formée, est une fiction. C'est pourquoi, un mythe contient beaucoup plus de raison que de connaissance. La rationalité du mythe consiste justement dans le fait que par son contenu cognitif pauvre il tend à avoir une étendue très large. Tout comme pour les catégories, la pauvreté des notes est compensée par leur profondeur et leur généralité.

En éveillant des représentations dans l'esprit des écouteurs, le mythe ne sensibilise point une catégorie philosophique formée antérieurement, mais participe, de manière immédiate, à son processus de formation même. Il n'ajoute pas une individualité à un général conçu antérieurement comme tel, mais contribue implicitement à sa constitution catégoriale. Ainsi que pour toute création littéraire, les formes infra-logiques ne comblent pas d'ornements une catégorie connue, mais elles conditionnent leur connaissance même. Le mythe n'est pas un conte émouvant par lequel le parler tâche d'exprimer des connaissances usées, mais un mode de penser immédiat lié à un certain stade de développement du parler. La prépondérance des formes infra-logiques du langage mythique est déterminée par le fait, qu'au début de leur culture, les hommes parlaient pour se stimuler à des actions communes et moins pour augmenter leurs connaissances. Le mythe est plutôt un modèle opérationnel qu'une explication théorique. En racontant les exploits démiurgiques de certains êtres prodigieux, les hommes espéraient accroître leur propre puissance sur le monde. Le mythe est un langage à valeur magique. S'adressant plutôt à la sensibilité qu'à l'intellect, le mythe est un langage plutôt évocateur et invocateur qu'explicatif. Le mythe n'est pas tant le discours d'une fantaisie, qu'il est la fantaisie d'un discours où les formes infra-logiques maintiennent les formes logiques dans la proximité de leur source pragmatico-affective. Le mythe est la logique d'un langage qui, par la prépondérance des formes infra-logiques, empêche l'éloignement des formes logiques de leur source sensorielle-affective. Dans une culture dont les réactions pragmatico-affectives sont plus puissantes que celles intelectuelles-cognitives, le conte est le seul moyen

cohérent pour enchaîner les idées. Les mythes sont situés entre ce que les hommes s'efforcent de réaliser *pratiquement* et ce qu'ils ne peuvent pas encore comprendre *théoriquement*. Les mythes sont censés réduire la distance qui apparaît toujours entre ce que les hommes *désirent* faire et ce qu'ils *peuvent* effectivement faire.

La richesse des formes infra-logiques du langage artistique est également déterminée par le fait que le poète et le prosateur découvrent de nouvelles vérités dans la tension affective de l'opposition aux erreurs, aux mensonges et aux banalités de son époque, ainsi que par le fait qu'il désire que ces nouvelles vérités soient non seulement connues, mais aussi partagées. Evidemment, dans le langage artistique de nos jours les formes logiques et celles infra-logiques ne se trouvent plus dans une indistinction syncrétique mais dans une unité synthétique. C'est pourquoi il peut être traduit et analysé dans un langage scientifique. D'ailleurs, le mythe aussi peut à présent être traduit dans un langage scientifique apparaissant, ainsi, comme une modalité archaïque de la philosophie, de même que la philosophie apparaît, en conséquence, comme une modalité contemporaine du mythe.

Jusqu'à présent, l'athéisme a essayé de détruire définitivement les mythes. Ne serait-il plus athéiste encore de démontrer leur humanité et leur rationalité ?

★

En conclusion, étant la substance même de la pensée et non seulement son expression, le parler a par rapport à la pensée, non seulement une fonction de communication, mais aussi une fonction de constitution. Le parler sans pensée n'est pas encore parler, mais un simple trouble acoustique de l'air environnant, et la pensée sans le parler n'est pas encore pensée, mais une tension sensorielle-affective. Censée en premier lieu stimuler et seulement en second lieu transmettre les connaissances, la fonction de communication du parler, primordiale, mais non antérieure à l'autre, a, à son tour une sous-fonction affective et une fonction cognitive, la première, primordiale, la deuxième, seconde. En concordance avec ceci, la fonction de la formation des idées, seconde mais pas secondaire, a elle aussi une sous-fonction appréciative et une autre constatative ; la première, primordiale, la deuxième, seconde.

La primordialité de la fonction de communication est déterminée par le fait que, dans la lutte avec la nature, l'organisation de la collaboration est plus urgente que la formation des connaissances, tandis que l'incitation vers l'action est plus urgente que l'échange d'idées.

Le développement de la culture établit l'équilibre du rapport entre la communication et la formation des idées. La construction des vérités devient une des nécessités les plus profondément humaines de l'homme.

DE ACELAŞI AUTOR:

— **Rolul limbajului în formarea şi dezvoltarea ideilor,** Editura Academiei, 1957.

— **Filozofia deznădejdii,** Editura Ştiinţifică, 1957.

— **Introducere în logica dialectică,** Editura Academiei, 1959.

— **Structura logică a gîndirii,** Editura Ştiinţifică, 1962.

— **Elemente de Epistemologie Generală,** Editura Ştiinţifică, 1967.

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA